Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato

uma teoria sobre as representações empíricas e abstratas

Eduardo Ramos Coimbra de Souza

SCHOPENHAUER E OS CONHECIMENTOS INTUITIVO E ABSTRATO

UMA TEORIA SOBRE AS REPRESENTAÇÕES EMPÍRICAS E ABSTRATAS

EDUARDO RAMOS COIMBRA DE SOUZA

SCHOPENHAUER E OS CONHECIMENTOS INTUITIVO E ABSTRATO

UMA TEORIA SOBRE AS REPRESENTAÇÕES EMPÍRICAS E ABSTRATAS

EDUARDO RAMOS COIMBRA DE SOUZA

SCHOPENHAUER E OS CONHECIMENTOS INTUITIVO E ABSTRATO

UMA TEORIA SOBRE AS REPRESENTAÇÕES EMPÍRICAS E ABSTRATAS

À minha mãe, Izilda

SUMÁRIO

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao professor Lúcio Lourenço Prado pela orientação cuidadosa, crítica e atenciosa na realização deste trabalho, além da paciência exigida ao longo de toda a pesquisa.

Devo, ainda, minha gratidão aos professores Márcio Benchimol Barros, Pedro Geraldo Aparecido Novelli e Evandro Oliveira de Brito pela leitura rigorosa e desafiadora do texto.

Finalmente, sou grato a todos os integrantes do Grupo de Pesquisa Estudos do Idealismo, que durante os encontros, leituras e debates me estimularam, direta e indiretamente, a desenvolver esse trabalho.

Introdução

O nome do filósofo alemão Arthur Schopenhauer está invariavelmente associado ao pessimismo. À primeira vista, uma referência única e imediata pode parecer algo comum para classificar os pensadores, pois Platão é sempre ligado à sua teoria das Ideias; Aristóteles, à Metafísica; Descartes, ao *Cogito Ergo Sum*; Leibniz, à Monadologia etc.

Todo pensador parece ser, assim, reconhecido de modo geral a partir de somente um aspecto de seu pensamento. Todavia, esse procedimento acaba por esconder outros fatores das obras dos autores, e não seria correto reduzir Platão, Aristóteles, Descartes e Leibniz apenas a esta característica única, essencial e importantíssima de suas filosofias que todos identificam. Para além dela, Platão e Aristóteles escreveram sobre política, ética, poética, lógica e inúmeros outros assuntos. Descartes e Leibniz, por seu turno, foram, além de filósofos, grandes cientistas e matemáticos, tendo grandes obras redigidas nessas áreas do saber.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado a Schopenhauer. Embora o pessimismo esteja presente em toda a sua obra, e não possa ser dela separado, ainda assim o filósofo tem outras ideias a apresentar, como por exemplo sua concepção de conhecimento estético como uma forma mais elevada de conhecimento do que o científico e como

calmante para uma vontade sempre insaciável. Acrescente-se a isso que tanto o pessimismo como a teoria estética do pensador alemão decorrem de um outro elemento de sua obra: sua concepção metafísica do mundo.

Por outro lado, nos séculos XVII e XVIII, inúmeros filósofos publicaram textos com o objetivo claro de estabelecer as bases para um conhecimento sólido e rigoroso. Podemos citar Locke e seu *Ensaio sobre o entendimento humano*; Berkeley, com a obra *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*; Hume escreve a *Investigação sobre o entendimento humano*. Além do trabalho destes filósofos empiristas, temos Leibniz e seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano* e, finalmente, Kant com a *Crítica da razão pura*.

É possível perceber, em vista disto, que a teoria do conhecimento recebia muita atenção neste período, e Schopenhauer, como descendente filosófico desta época, não pôde se desvencilhar totalmente deste tema; portanto, outro elemento da filosofia schopenhaueriana é a teoria do conhecimento – fato que se deve, em grande medida, à influência de Kant.

Partindo da obra de Kant, e sua diferenciação entre fenômeno e coisa-em-si, dois ramos de investigação surgem para Schopenhauer. Um campo refere-se à tentativa de explicação para a coisa-em-si, livre de todas as formas fenomênicas do conhecimento. O outro, por sua vez, é o fenômeno, isto é, o objeto que aparece ao sujeito, sendo que neste se apresentar ao sujeito o objeto é moldado por formas *a priori* do sujeito que conhece, motivo que limita o conhecimento do objeto como este aparece e não como seria em si mesmo.

A filosofia de Schopenhauer pode se situar nesta perspectiva dupla de indagação, pois procurará tanto desvendar o que é a coisa-em-si kantiana, a essência profunda do mundo para o filósofo alemão, quanto investigar a superfície do mundo, ou seja, as possibilidades de conhecimento, junto com as faculdades e os objetos que podem ser conhecidos pelo sujeito, e os limites a que está restrito o conhecimento. Para uma compreensão plena e completa da obra do pensador, estes dois problemas estão inter-relacionados, formando o seu pensamento único.

Mas o autor de *O mundo como vontade e como representação* tem, além disso tudo, uma teoria própria sobre o conhecimento. É no livro primeiro do mencionado escrito que Schopenhauer elabora, apresenta e desenvolve suas concepções sobre o conhecimento, suas fontes e seus limites. Escrita sob inegável influência kantiana, a teoria do conhecimento de Schopenhauer tenta estabelecer quais faculdades de conhecimento o sujeito possui e quais objetos são possíveis de se conhecer. Nesse aspecto, o Livro I, se isolado do restante da obra, pode ser considerado um texto de filosofia moderna, junto com suas preocupações a respeito dos fundamentos e da legitimação do conhecimento.

Esse trabalho de pesquisa se propõe a investigar a teoria do conhecimento apresentada pelo filósofo germânico. Especificamente, procura compreender o conhecimento intuitivo e o abstrato, junto com suas faculdades e objetos correspondentes, além de apresentar os problemas gerais que levaram Schopenhauer a elaborar uma teoria do conhecimento discordante, de certo modo, da do mestre de Königsberg.

Desta maneira foi tomado o cuidado de, a cada passo dado na exposição, ser mostrado que problema levou Schopenhauer a manter ou a reformular os ensinamentos kantianos e de outros filósofos modernos que se ocuparam com teoria do conhecimento. Assim, no primeiro capítulo apresentamos as bases mais gerais para se entender a teoria schopenhaueriana sobre o conhecimento fenomênico. Inicialmente fora feita a separação entre o fenômeno, o mundo como representação, e a coisa-em-si, o mundo como vontade. Passo esse importante, pois o filósofo interpreta essa bipolaridade nos moldes platônicos, ou seja, um antagonismo entre a essência e a aparência. Se o conhecimento localiza-se no mundo da representação será, portanto, aparência.

Na sequência, três noções fundamentais foram estabelecidas: sujeito e objeto são termos interdependentes; os objetos devem ser regidos pelo princípio de razão; e a diferenciação entre representações intuitivas e abstratas. Finalmente, esboçamos uma breve explicação das quatro figuras do princípio de razão e do modo como regem seus

objetos. Todo este capítulo se fez necessário por estabelecer os princípios que organizarão a teoria do conhecimento de Schopenhauer.

A partir do segundo capítulo começamos a investigar os modos intuitivo e abstrato de conhecimento. Principiamos pelas formas puras do conhecimento empírico, espaço e tempo, cuja faculdade responsável é a sensibilidade pura, e que devem ser dirigidas pelo princípio de razão do ser. Em seguida, tratamos das representações empíricas, nas quais o entendimento é o responsável por conhecê-las, a partir de sua única função, aplicação da lei de causalidade, o princípio de razão do devir. Por meio desta função exclusiva, toda a realidade empírica, os objetos reais e suas conexões, aparece para o sujeito do conhecimento. Essa concepção de entendimento como a faculdade do conhecimento empírico é resultado de uma problematização que Schopenhauer faz do entendimento kantiano. As representações intuitivas puras e as representações intuitivas empíricas, juntamente com suas faculdades correspondentes, constituem o modo de conhecimento intuitivo, direto, imediato, não discursivo, não reflexivo, pois seu conhecimento não se realiza segundo várias etapas ou atos das faculdades de conhecimento.[1]

Por outro lado, as representações abstratas têm como faculdade cognitiva própria a razão. Schopenhauer polemiza com os pensadores que tentaram dar uma definição desta faculdade, e esse questionamento levará o filósofo a formular sua própria concepção de razão, qual seja, a faculdade de formação de conceitos. As representações abstratas deverão ser também determinadas pelo princípio de razão, que em nova configuração exige que toda representação abstrata tenha um fundamento de conhecer em outra representação. Deste modo, o conhecimento abstrato, realizado por conceitos, representações abstratas, é mediato, derivado, indireto, dependente de uma outra fonte para ter significado, portanto, não é intuitivo. Todavia, essa forma de conhecer caracteriza o saber do ser humano e garante toda

1 Excluiremos de nossa pesquisa o conhecimento estético, que também é classificado por Schopenhuaer como intuitivo, visto não ser desenvolvido no Livro I de *O mundo como vontade e como representação* e de depender de uma explicação prévia de sua metafísica da vontade.

a sua vantagem com relação aos outros animais, que possuem apenas o conhecimento intuitivo. Com a razão e os conceitos surgem para o homem a ciência, como forma sistemática e rigorosa de conhecimento, e a capacidade de agir guiada por motivos abstratos, ou seja, os conceitos produzidos pela razão. Estes elementos constituintes do conhecimento abstrato são trabalhados no terceiro capítulo.

Sendo assim, o mundo como representação é compreensível a partir das três noções básicas da teoria do conhecimento de Schopenhauer, que, ao se desdobrarem em várias classes de representação, faculdades de conhecimentos próprias, e caracterizando os modos de conhecimento intuitivo e abstrato, configurarão uma teoria do conhecimento sistemática.

1
O campo e as bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer

1.1. O mundo como vontade ou o mundo como representação

Antes do final da segunda década do século XIX, mais precisamente em 1818, o jovem filósofo alemão Arthur Schopenhauer,[1] natural de Danzig, conclui a redação da sua obra capital, significativamente intitulada, *O mundo como vontade e como representação*. Sob forte influência da revolução copernicana realizada pela filosofia crítica da Immanuel Kant, o autor terá como ambição nada modesta dar um desdobramento pleno e completo aos ensinamentos do

1 Schopenhauer nasceu em 22 de fevereiro de 1788 na cidade livre de Danzig, anexada pela Prússia em 1793, fato que levou seus pais a abandonarem a cidade; atualmente chama-se Gdansk, na Polônia. Em 1831, o filósofo abandona Berlim, onde residia, e estabelece-se em Frankfurt am Main, lugar na qual veio a falecer em 21 de setembro de 1860. Desta maneira, ao chamarmos Schopenhauer de filósofo de Danzig é apenas por ter nascido nesta cidade, visto que passou muito mais tempo de sua vida em Frankfurt. Ademais, se tomarmos como medida o prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, datado de agosto de 1818, poderemos concluir pela juventude do autor na época da conclusão de sua principal obra, uma vez que tinha apenas 30 anos. Exclusivamente para estabelecer uma comparação, Kant publicou a *Crítica da razão pura* aos 57 anos.

mestre de Königsberg, sobretudo distanciando-se dos rumos seguidos pelo chamado idealismo alemão, representado principalmente por pensadores como Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling e Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Neste contexto de influência e desenvolvimento da filosofia kantiana, Schopenhauer não esconde sua dívida com o mestre ao afirmar que "O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI" (2005, p.526, grifos do autor), ou seja, que entre nós e as coisas do mundo estariam formas *a priori* do próprio modo de conhecimento do sujeito, e que, por conseguinte, estas formas impossibilitariam o acesso ao que as coisas seriam em si mesmas. Kant, ao investigar a origem e as fontes de nossos conhecimentos, encontrara duas raízes fundamentais, a sensibilidade e o entendimento (Cf. Kant, 2005, p.91-2). Assim, o ensinamento fundamental kantiano seria que temos conhecimento de um mundo fenomênico, que ao se apresentar à nossa consciência é moldado pelas formas da sensibilidade pura, espaço e tempo, e pelos conceitos puros do entendimento, as suas doze categorias. O conhecimento estaria garantido, mas somente no mundo fenomênico. Schopenhauer, apesar de toda a admiração por Kant, e aceitando a concepção de realidade fenomênica, terá uma relação problemática e polemizará contra a concepção kantiana de entendimento como faculdade de pensar constituída por conceitos puros; todavia, a teoria da sensibilidade e suas duas formas *a priori* serão aceitas, embora com alguns ajustes. Desta perspectiva, o próprio título do livro de Schopenhauer já conteria implicitamente a principal lição kantiana, a saber, a nítida separação entre fenômeno e coisa-em-si, que em linguagem schopenhaueriana soaria assim: o mundo seria por um lado representação, e por outro, vontade.

Mesmo que Schopenhauer parta da filosofia crítica, isto não quer dizer que necessariamente a siga em todos os seus aspectos e em todos os seus resultados. Como já apresentado, a diferenciação entre realidade fenomênica e coisa-em-si é assumida pelo filósofo germânico, mas com respeito às formas *a priori* do conhecimento, que determinariam tal realidade, há um certo desacordo, um primeiro problema, principalmente com relação às doze categorias do

entendimento e à concepção kantiana de razão. Ademais, outro ponto de discórdia com respeito a Kant é que este negara a possibilidade de se alcançar conhecimento da coisa-em-si, visto esta estar além das possibilidades de nossas faculdades de conhecimento, não sendo um objeto cognoscível, pois não se moldaria por estas capacidades. No entanto, Schopenhauer se esforçará para achar um caminho seguro em sua obra que dê um mínimo de contato do sujeito com a coisa-em-si, para que assim seja possível ter, em alguma medida, conhecimento do que esta seja em si mesma.

Vemos, portanto, uma segunda relação problemática do filósofo de Danzig com Kant, pois mesmo aceitando, a seu modo, a separação kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer tentará alcançar um conhecimento não restrito apenas ao mundo fenomênico, mas que, além deste, alcance a coisa-em-si, considerada pelo pensador de Königsberg como inalcançável e incognoscível. Schopenhauer se esforçará, desta maneira, em encontrar uma saída para a limitação imposta por Kant ao conhecimento da coisa-em-si. Grande parte de seu livro, é possível afirmar, se concentrará com esta problemática que envolve a coisa-em-si, isto é, a da possibilidade de conhecê-la e da constituição de um conhecimento positivo a seu respeito.

Ao escrever o "Prefácio à primeira edição" do livro, Schopenhauer afirma a respeito desta meta:

> O que deve ser comunicado por ele é um pensamento único. Contudo, apesar de todos os esforços, não pude encontrar caminho mais breve para comunicá-lo do que todo este livro. – Considero tal pensamento como aquele que por muito tempo se procurou sob o nome de filosofia [...]. (Schopenhauer, 2005, p.19)

Assim, a obra de Schopenhauer buscaria desvendar, em primeiro lugar, o que os filósofos de todos os tempos procuraram, ou seja, uma solução para o enigma do mundo, contudo, sem obterem o devido sucesso. A resposta para este, sempre presente, problema filosófico é expressa na forma de um pensamento único e já está

indicada pelo título do livro, visto o mundo mesmo ser constituído por duas faces, uma como representação, outra como vontade. O engano de base cometido por todos os pensadores anteriores, segundo nosso filósofo, foi acreditarem que "a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele" (Schopenhauer, 2005, p.537). Fica vedada, por conseguinte, qualquer solução transcendente para o mundo, pois este deve conter a explicação para seu próprio enigma, o que abre caminho para uma metafísica imanente.

Alguns pensadores afirmaram ser a descoberta da vontade como a coisa-em-si kantiana, solução dada para o enigma do mundo e denominada de metafísica da vontade, além de todas as consequências daí advindas, como a grande inovação e o aspecto mais fértil da filosofia de Schopenhauer para a história do pensamento. Deste modo pensa Marie-José Pernin ao se referir ao assunto:

> Efetivamente, a intuição central da sua filosofia é a do mundo que se dá à nossa consciência a partir de *dois pontos de vista diferentes e até opostos: o mundo como vontade e como representação*. Entretanto, esses pontos de vista opostos não são simétricos, pois *a essência do mundo é vontade*. (Pernin, 1995, p.7, grifos nossos)

A partir deste trecho é possível perceber o destaque dado à importância da diferenciação kantiana entre o mundo dos fenômenos e a coisa-em-si, e sua oposição como dois pontos de vista antagônicos, já que a realidade fenomênica deve ser determinada pelas formas *a priori* de nosso conhecimento, como ensinara Kant, enquanto, no mundo como vontade, as mesmas formas cognitivas não seriam aplicáveis. Todavia, o mesmo texto apresenta uma segunda característica de grande relevância, a saber, esses dois pontos de vista sobre o mundo não são apenas diferentes e opostos entre si, são também assimétricos, visto a vontade constituir a essência do mundo, e a representação, somente o lado contemplado pela nossa consciência. Melhor dizendo: a essência, vontade, em contraposição à aparência, representação, respectivamente. Sendo assim, o lado do mundo

referente à vontade teria maior valor e destaque no pensamento schopenhaueriano, justamente por ser a essência que subjaz à representação, aquilo que está para além de toda a aparência, isto é, da representação, a unidade invisível por detrás da multiplicidade visível e aparente do mundo como representação, a que os filósofos antigos costumavam denominar de Ser, aquilo sempre buscado pela filosofia, mas nunca, até então, encontrado.

Seguindo um raciocínio na mesma linha do anterior, o filósofo inglês Bertrand Russel sustenta que "historicamente, há duas coisas importantes em Schopenhauer: seu pessimismo e a doutrina de que a vontade é superior ao conhecimento" (Russel, 1977, p.323). Assim, Russel destaca primeiramente o pessimismo de Schopenhauer, e, em seguida, tem uma postura semelhante à destacada anteriormente por Pernin, ao declarar que para o filósofo alemão a vontade é superior ao conhecimento, ou seja, o mundo como vontade não só é distinto do mundo da representação, mas é superior e mais fundamental que este. Portanto, para o pensador inglês, as duas grandes realizações históricas de Schopenhauer dependem de sua metafísica da vontade.

Assim como Russel, Michael Tanner está de acordo com respeito às duas realizações mais significativas do filósofo alemão, apenas invertendo sua ordem de importância. Tanner comenta que Schopenhauer

> distingue-se dos filósofos da tradição ocidental por abraçar uma visão fortemente pessimista da vida e por enfatizar a vontade, às expensas do intelecto, em seu retrato da constituição mental do homem. Entretanto, é a segunda dessas duas visões que leva à primeira, para [...] então considerar a vontade como algo intrinsecamente ruim. (Tanner, 2001, p.5)

Nesta citação, Tanner novamente chama a atenção para a vontade como a realidade mais essencial e fundamental, e que, além disso, comanda o intelecto. Portanto, o mundo como representação, a realidade fenomênica, é posto novamente em segundo plano.

Ademais, outro pensador a igualmente destacar a descoberta da vontade como a essência do mundo é o historiador da filosofia Nicola Abbagnano. Será esta vontade que está no homem e em todos os seres do mundo, a grande inovação do filósofo natural de Danzig segundo o historiador, pois

> A via de acesso ao númeno descoberta por Schopenhauer é a *vontade*; não a vontade finita, individual e consciente, mas a vontade *infinita* e, por isso, una e indivisível, independente de toda a individuação. Uma tal vontade, que vive no homem como em qualquer outro ser da natureza, é portanto, um princípio infinito, de forte inspiração romântica. (Abbagnano, 2000, p.116-7, grifos do autor)

A vontade é, segundo Abbagnano, reconhecida por Schopenhauer como a coisa-em-si, o númeno kantiano, o que está para além do mundo fenomênico e que, dessa maneira, não pode se enquadrar nas suas formas de cognição; conhecimento este que o filósofo de Königsberg negara a possibilidade de alcançarmos. Entretanto, o historiador das ideias lembra que essa vontade de que fala Schopenhauer não é a vontade finita dos indivíduos, mas uma vontade una, indivisível e independente de qualquer singularidade, e que devido a isso habita todo ser do mundo, seres vivos e seres puramente materiais. A vontade seria, portanto, o que há de mais essencial por detrás e para além da multiplicidade que o mundo da representação oferece, uma vontade infinita, sem limites temporais ou espaciais, limites estes pertencentes apenas aos fenômenos. Com Abbagnano, é possível identificar que a vontade como coisa-em-si não é só a vontade humana, finita, mas é algo que habita qualquer ser do mundo como sua essência, logo, uma vontade infinita.

Por fim, Georg Simmel, filósofo e sociólogo alemão, é outro que destaca como caráter importante da filosofia de Schopenhauer sua noção de vontade como a verdadeira essência do mundo e dos homens ao escrever: "A metafísica da vontade foi um dos poucos progressos realmente importantes que a filosofia fez diante do problema da vida humana" (Simmel, 2011, p.44). Simmel destaca

ainda que "Schopenhauer demoliu o dogma de que a razão constitui a mais profunda essência do homem" (Ibid., p.45). Assim, segundo Simmel, após Schopenhauer e sua metafísica da vontade, teríamos como consequências uma nova forma de pensar a vida, o homem e o desmoronamento de um dogma tão antigo quanto a própria filosofia, qual seja, o de que a razão é a essência profunda constituinte do mundo, da vida e do ser humano.

Dos testemunhos apresentados acima, podemos inferir que todos concordam em pelo menos dois aspectos a respeito da filosofia de Schopenhauer: primeiramente, a maior originalidade de sua filosofia está na concepção metafísica de vontade; e, na sequência, que a vontade não é somente mais um lado do mundo, como o título do livro do pensador levaria, apressadamente, a crer, mas sim, algo mais fundamental que há por detrás e para além do mundo como representação, e, por conseguinte, tendo a primazia sobre este mundo do conhecimento fenomênico. No entanto, excluindo Russel, todos os pensadores anteriormente citados tecem em alguma medida, ou mesmo que de forma diminuta, explicações sobre a teoria da representação e do conhecimento de Schopenhauer, e sua ligação com a metafísica da vontade.

Esses autores citados destacaram o que foi reconhecido como a inovação que a filosofia de Schopenhauer trouxe para o pensamento ocidental e que acabou por gerar uma profunda mudança na possibilidade de compreensão do homem, do mundo e da vida. Compreensão esta que não mais parte da racionalidade como o principal e o essencial dos seres, mas sim, a vontade, como coisa-em-si destituída de conhecimento. Todavia, mesmo que a metafísica da vontade, ou o mundo como vontade, tenha sido o aspecto inédito, inovador e que, por conseguinte, abriu novos horizontes para a interpretação filosófica, ela ainda pode ser vista, segundo o próprio título do livro e a forma do pensamento único que este deve expressar, somente como um dos lados do mundo, sem que nos esqueçamos do outro, o da representação, sem nenhum privilégio com relação ao lado da vontade.

Mas o que o próprio autor tem a dizer sobre este predomínio do mundo como vontade sobre o mundo como representação? A um

primeiro olhar, o próprio Schopenhauer parece ser hesitante em relação a esse primado da vontade, pois ao iniciar seu livro, destaca no §1: "O mundo é minha representação" (2005, p.43), dessa maneira indicando que começará pelo lado da representação e do conhecimento dos fenômenos a apresentação de sua filosofia de pensamento único. Lado este da cognoscibilidade que não é nenhuma novidade, já que Descartes, Berkeley e o pensamento indiano já haviam reconhecido esta verdade, ou seja, o mundo dos fenômenos é somente uma representação. O mundo como representação é, assim, um fato já antigo reconhecido pelos pensadores. Entretanto, mais adiante, o autor nos fala da resistência interna que cada um sente em considerar o mundo como sendo apenas uma representação sua, o que geraria a busca por algo que esteja para além da mera representação, e, em contraposição, afirma ao fim do parágrafo: "O mundo é minha vontade" (Ibid., p.45). Este reconhecimento de que o mundo é somente uma representação, somado ao sentimento interno de não aceitação do mundo como exclusivamente representação, seria o princípio, o motor da investigação filosófica, desde que entendida como investigação para além da representação, ou seja, a coisa-em-si.

Pode-se notar no desdobramento deste §1 uma inversão dos termos do título da obra. No título aparece primeiro o termo vontade, e em seguida, representação. Porém, neste parágrafo vemos o mundo primeiro como representação e somente na sequência, devido a um sentimento de repúdio vivenciado por cada um, o mundo como vontade. Assim, parece ser preciso, antes, reconhecer o caráter puramente representacional do mundo fenomênico, para daí passar-se à indagação de uma realidade mais profunda e essencial. Seria correto, então, após a troca de ordem destes termos logo na abertura da obra realizada pelo próprio pensador, afirmar decididamente uma importância maior de um dos termos do título sobre o outro, como a tradição, citada acima, faz crer? Esta inversão no §1 se daria por se tratar do início de sua obra principal e do livro dedicado exclusivamente à teoria do conhecimento? Parece que a resposta mais simples seja sim para estas duas indagações, pois o mundo como representação é uma verdade já constituída há tempos, basta lembrarmos de Descartes,

de Berkeley e do pensamento indiano. Desta maneira, a inovação de sua doutrina seria deixada para adiante, o desvelamento da essência do mundo, resposta que a filosofia sempre buscou, mas que nunca fora antes encontrada. Portanto, essa inversão entre representação e vontade no §1 pode ser considerada meramente estratégica, pois se começa primeiramente pela representação; daí vem o sentimento de indignação com o fato de o mundo ser reduzido a apenas representação; e, por fim, chega-se à vontade como a coisa-em-si, a essência do mundo.

Além do mais, ao que parece o próprio Schopenhauer, em certas passagens, é da opinião de que a vontade constitui a verdadeira essência do mundo, pois identifica o mundo fenomênico, ou da representação, e, por conseguinte, do conhecimento empírico e científico, com um mundo de aparência, um eterno devir, e, sobretudo, de caráter onírico. Uma extensa passagem da *Crítica da filosofia kantiana*,[2] reproduzida a seguir clarifica esta postura do pensador.

> Ora, se na sua base, a separação, [...], efetuada por KANT entre fenômeno e coisa-em-si em muito superou em profundidade e clarividência tudo o que já existira, também foi infinitamente rica de consequências em seus resultados. Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento mas uma ilusão. Isto é também o que Platão expressa miticamente na passagem mais importante de todas as suas obras [...] o início do sétimo livro da *República*, quando diz que os homens, firmemente acorrentados numa caverna escura, não viam nem a autêntica luz

2 Texto anexado como apêndice a *O mundo como vontade e como representação*, onde Schopenhauer procura contestar, demonstrar, e corrigir alguns "erros" de toda a filosofia de Kant, não apenas da *Crítica da razão pura*.

> originária, nem as coisas reais, mas apenas a luz débil do fogo na caverna, e as sombras de coisas reais passando à luz desse fogo atrás de suas costas: eles opinavam contudo que as sombras eram a realidade e que a determinação da sucessão dessas sombras seria a verdadeira sabedoria. – A mesma verdade, representada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos vedas e puranas, a saber, a doutrina de Maia, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia o fenômeno em oposição à coisa-em-si: pois a obra de Maia á apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão de ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é e que não é. – Kant, porém, não só expressou a mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, uma verdade demonstrada e incontestável [...]. (Schopenhauer, 2005, p.527-8, grifos do autor)

Neste longo trecho descobrimos o motivo que leva o filósofo alemão a identificar a vontade e a representação com o Ser e com a aparência dos filósofos antigos, respectivamente; identificação que por si só já diminuiria o valor do mundo da representação, da experiência, que aparece para o sujeito cognoscente, pois o tornaria uma mera ilusão. Como apresentado já no início, o ponto de partida de Schopenhauer é a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si. O fenômeno sendo o mundo enquanto determinado pelas formas *a priori* do conhecimento e a coisa-em-si ficando livre do domínio destas formas da cognoscibilidade do sujeito. Entretanto, Schopenhauer dá um passo além de Kant, principalmente ao relacionar o fenômeno ao mundo das sombras platônico e ao véu de Maia indiano. Por conseguinte, o resultado só pode ser um: tal como o mundo das sombras do interior da caverna é uma ilusão para Platão, e o véu de Maia é algo que encobre a verdadeira realidade para os indianos, nos dando apenas um simulacro de realidade, o mundo fenomênico de

Kant seria igualmente um mundo de sombras, de ilusão, de eterno devir, e além do mais, constituir-se-ia em um sonho.[3]

Essa conclusão a respeito do caráter ilusório do mundo fenomênico deixa Schopenhauer numa situação dramática e conflituosa, especialmente no que se refere aos conhecimentos empírico e científico, visto estes estarem situados, segundo o autor alemão, no mundo da representação, isto é, na realidade fenomênica, embora esta seja identificada com um sonho, uma ilusão. Para Platão, o conhecimento (*episteme*) se dá na realidade exterior à caverna, o mundo das Ideias, ou das Formas, enquanto dentro da caverna teríamos apenas sombras e engano (*opinião*), chamada pejorativamente pelo pensador grego de realidade sensível. Os indianos, por seu turno, colocam o conhecimento e a sabedoria fora do mundo turvado pelo véu de Maia; portanto, também relacionando o mundo fenomênico com a realidade sensível e ilusória. Contudo, onde se encontra ilusão, engano, opinião e véu de Maia segundo Platão e o pensamento indiano, para Schopenhauer deve ser o local onde se tem a possibilidade de conhecimento dos objetos empíricos e científicos, ou seja, o mundo da representação.

Assim, Schopenhauer inverte as posturas platônica e indiana com relação ao conhecimento, indicando que este deve localizar-se no que Platão e o pensamento indiano caracterizavam como sendo um simulacro da autêntica realidade. Inversão esta que, ao desvalorizar o mundo como representação o considerando mera aparência, acaba, indiretamente, por revalorizá-lo do ponto de conhecimento, pois será deste lado do mundo que teremos os conhecimentos empírico e científico; assim, da perspectiva destes conhecimentos o

3 Digno de nota seria lembrar que Kant não considera o mundo dos fenômenos como uma sombra ou uma ilusão de um mundo substancialmente mais real. Essa posição é a interpretação de Schopenhauer devido às suas leituras de Platão e dos textos sagrados indianos. Simmel explica a postura do filósofo natural de Danzig: "Kant conclui: o mundo é fenômeno, e por isso é plenamente objetivo, real e penetrável até o fundo, pois o que está além do fenômeno é fantasia sem conteúdo. Schopenhauer deduz o contrário do axioma kantiano do fenomenalismo do mundo, este mundo é irreal, e a verdadeira realidade está para além dele" (Simmel, 2011, p.35).

mundo da representação ganha relevância. Todavia, Schopenhauer mantém a noção de uma realidade essencial e mais fundamental que existe para além do fenômeno, mas esta agora é interpretada como a coisa-em-si de Kant, livre de todas as formas fenomênicas. Portanto, o mundo como vontade passa a ser a essência, a realidade primeira e mais profunda do mundo como representação, isto é, a vontade pode ser encarada como ontologicamente mais fundamental que a representação. O que Schopenhauer conserva, então, é a velha dicotomia entre essência e aparência, mas a transpõe, agora, para a distinção entre fenômeno e coisa-em-si.

Reconhecemos, primeiramente, que nosso filósofo é um kantiano, sobretudo na perspectiva de um mundo fenomênico, onde, exclusivamente, se dão os conhecimentos empírico e científico, e de uma coisa-em-si, apartada destes. O fenômeno é, pois, determinado e limitado em sua esfera por nossas forças cognitivas *a priori*, enquanto a coisa-em-si, não. Na sequência, apresentamos a noção de que para Schopenhauer a realidade fenomênica é uma ilusão, e que, portanto, se tem como tarefa filosófica encontrar uma realidade mais profunda e essencial, a resposta para a coisa-em-si kantiana.

Portanto, dois campos de indagação filosófica surgem para o pensamento de Schopenhauer. Um campo será constituído pelo mundo dos fenômenos, junto com a investigação sobre os modos de conhecimento do sujeito, seus limites, suas faculdades cognitivas e seus respectivos objetos. Por outro lado, tem-se a procura pela coisa-em-si, livre de todas as formas do fenômeno, e que constituirá a essência metafísica do mundo, denominada por nosso autor de vontade.

Em vista disto, é possível realizar uma investigação mais detalhada sobre a teoria do conhecimento de Schopenhauer, independentemente de sua metafísica da vontade, visto o conhecimento estar localizado no mundo como representação, pelo menos o conhecimento dos objetos da experiência e da ciência, e suas faculdades de conhecimento, sem, contudo, buscar compreender a realidade mais essencial e fundamental, deste modo sufocando o sentimento de indignação pelo fato de o mundo ser meramente representação. O

filósofo germânico admite que este mundo da cognoscobilidade já fora identificado por outros pensadores, no entanto, sem concordar inteiramente com as explicações oferecidas pelos autores anteriores para esta verdade, buscará sua própria explanação do mundo como representação. Uma pesquisa, então, sobre a teoria do conhecimento de Schopenhauer ganha força, vigor e importância, pois se concentraria exclusivamente em clarificar um dos dois campos de indagação apresentados anteriormente, o dos fenômenos. Trabalho este que, adicionalmente, se mostra fértil, pois é preciso determinar como Schopenhauer explica os modos de conhecimento da realidade fenomênica, e, por conseguinte, as faculdades cognitivas aí envolvidas, a sensibilidade, o entendimento e a razão.[4]

Contudo, além de se estudar os modos de conhecimento e suas faculdades correspondentes, é preciso ainda, determinar o valor e a significação do conhecimento para Schopenhauer. Isolados de sua metafísica e colocados assim, esses questionamentos sobre epistemologia posicionam Schopenhauer em consonância com toda uma tradição da filosofia moderna e sua constante preocupação com a fundamentação, a extensão e a legitimidade do conhecimento humano; fato que valorizaria o mundo da representação. Todos os principais filósofos da modernidade se depararam e buscaram resolver tais problemas, desde Rene Descartes, passando por David Hume, John Locke e Gottfried Wilhelm Leibniz, para chegar, por fim, a Kant. Tendo isto em vista, procuraremos compreender essas mesmas questões relativas ao conhecimento no pensamento schopenhaueriano, fazendo um corte cirúrgico em sua filosofia, ou seja, sem tocar diretamente em sua metafísica da vontade.[5] Em outras palavras, concentraremos nossas preocupações apenas no

---

4 Declara Adolphe Bossert sobre este assunto: "Para Schopenhauer, como para Kant, a faculdade de conhecer é, sucessivamente, sensibilidade, entendimento e razão" (2011, p.147).

5 Schopenhauer oferece uma explicação metafísica para os modos de conhecimento, um esclarecimento que deriva de sua concepção da vontade como a coisa-em-si. Afirma o filósofo: "O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém portanto originariamente da Vontade e pertence

mundo como representação, o mundo do conhecimento empírico e científico.

Entretanto, antes de analisar a teoria do conhecimento do filósofo de Danzig, algumas orientações prévias devem ser colocadas e esclarecidas, mesmo que de forma breve, a respeito da totalidade de seu livro e da maneira como este deve ser lido. Embora tenhamos como foco somente sua teoria do conhecimento, e não uma compreensão integral da obra, tais indicações são significativas segundo o próprio autor. Sobre a forma do livro Schopenhauer diz:

> Um SISTEMA DE PENSAMENTOS tem de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por seu turno, não sustenta aquela; em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem ser por elas sustentada; em que o cimo é sustentado, sem sustentar. Ao contrário, UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante a cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente. – Um livro tem de ter, entrementes, uma primeira e uma última linha; nesse sentido permanece bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo estarão aqui em contradição. (Schopenhauer, 2005, p.19-20, grifos do autor)

Ao esclarecer a diferença entre a forma expositiva de um sistema de pensamentos e a de um pensamento único, Schopenhauer nos dá uma indicação da maneira em que seu livro será organizado e

---

à essência dos graus mais elevados de sua objetivação [...]" (Schopenhauer, 2005, p.217). Todavia, este ramo de investigação, que procura nas suas concepções metafísicas a origem do conhecimento, extrapola os limites estreitos de nossa pesquisa.

apresentado, pois o que almeja é que toda sua filosofia seja a expressão de um pensamento único. Assim, o pensador alemão não buscará uma compreensão sistemática para seu pensamento único, mas orgânica; a forma sistemática de exposição, portanto, não é inteiramente compatível com seu pensamento único.

A forma sistemática pertencerá à exposição rigorosa do pensamento científico, pois se baseia em uma verdade inicial básica que sustenta as que virão em seguida; a primeira verdade não precisando de sustentação alguma, devido a ser a pedra fundamental. Entretanto, o pensamento único deve ter uma perfeita unidade entre as suas partes, não necessitando de uma verdade primeira que dê fundamento e base de sustentação a todas as outras; portanto, os diferentes momentos devem se apoiar harmoniosa e mutuamente. Na apresentação de seu pensamento único, Schopenhauer o divide em partes, contudo, a coesão destas não será como a da forma sistemática de pensamento, coesão lógica, em que uma sustenta a outra sem ser, por sua vez, sustentada, mas será semelhante a um organismo, onde cada parte conserva a unidade como um todo. Dessa perspectiva orgânica não há, como no conhecimento sistemático e dedutivo, uma parte primeira, anterior e mais fundamental, e uma seguinte, posterior e derivada; as partes estão numa relação de equivalência em vista unicamente da totalidade. Se uma delas aparece em primeiro e as outras na sequência, é porque um livro deve ter um começo e um fim, ou seja, a forma do livro limita a expressão de uma filosofia composta por um pensamento único. No entanto, essa divisão não é essencial, é apenas expositiva. A compreensão das partes independentemente incluiria a compreensão do todo, e a do todo, suas partes. Portanto, deste modo de encarar o pensamento único schopenhaueriano, o mundo da representação e o da vontade estão numa relação de complementaridade e equivalência, cada parte dependendo uma da outra para se compreender toda a filosofia do autor.

Como, então, Schopenhauer decompõe seu pensamento único para a exposição em formato de livro sem ferir a organicidade? Este será dividido em outros quatro livros, contendo já nos subtítulos seus objetos de investigação. O livro primeiro se intitula: "Primeira

consideração: A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência". O segundo, por sua vez, é denominado como: "Primeira consideração: A objetivação da vontade". Na sequência, o terceiro livro se chamará: "Segunda consideração: A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: o objeto da arte".[6] E, por fim, temos o quarto livro, com o subtítulo: "Segunda consideração: alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida".

Todas essas quatro subdivisões, em consonância com o caráter de pensamento único proposto pelo autor, não têm primazia sobre a outra, e se aparecem assim divididas é devido ao formato que um livro impõe para poder-se expressar os pensamentos. Parece, então, que Schopenhauer, da perspectiva da apresentação de seu pensamento, não daria preferência a nenhuma das subdivisões feitas no interior de seu pensamento único, pois a coesão destas deriva da analogia com o organismo, e para a compreensão do todo se faz necessária a compreensão de suas partes, e vice-versa.

A partir disso, entendemos o motivo de Schopenhauer, no "Prefácio à primeira edição", orientar seus leitores a "LER O LIVRO DUAS VEZES" (Schopenhauer, 2005, p.20, grifos do autor), pois o início pressuporia o fim tanto quanto este àquele; a obra só podendo ser *plena* e *totalmente* compreendida por essa forma de leitura. Como nosso objetivo é compreender apenas a teoria do conhecimento, exposta no Livro I de *O mundo como vontade e como representação*, isolaremos este texto e o estudaremos separadamente, ferindo sua organicidade, mas com o intuito de entender somente as duas concepções sobre o conhecimento expostas neste livro, a saber, o intuitivo e o abstrato, e seus objetos correspondentes, o objeto da experiência e o objeto da ciência, como já indicado no subtítulo do Livro I.

---

6 O terceiro livro trata do conhecimento estético, que tem por objeto a Ideia, ou seja, a representação independente do princípio de razão, e que é responsabilidade das artes revelá-lo. Esse conhecimento, segundo Schopenhauer, também é intuitivo, ou seja, direto, porém não está relacionado ao conhecimento empírico e científico. Portanto, escapa das nossas possibilidades compreendê-lo neste trabalho, pois está ligado à metafísica da vontade.

Adicionalmente, o mesmo prefácio ainda faz outra exigência ao leitor: este deve conhecer outros textos do autor antes de iniciar a leitura da obra, pois são textos que estariam incluídos no Livro I, caso não houvessem sido publicados anteriormente. Primeiramente, é exigida a leitura de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – texto em que o filósofo procura demonstrar que o princípio de razão possui quatro figuras distintas que não foram devidamente distinguidas pela tradição filosófica. Esse trabalho preliminar seria importante porque nele é estabelecido que o princípio de razão rege obrigatoriamente todas as nossas representações, portanto, é o princípio supremo do conhecimento da relação dos objetos. Schopenhauer chega a dizer referindo-se a este texto:

> Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra. De resto se aquele ensaio não tivesse precedido a esta em alguns anos, com certeza não estaria antecedendo-a como sua introdução, mas seria incorporado ao primeiro livro, que agora, na medida em que lhe falta o que naquele se encontra, mostra uma certa imperfeição por conta das lacunas que têm de ser sempre preenchidas com referências ao mencionado ensaio. (Schopenhauer, 2005, p.21)

Além desse escrito, é indicada ainda a leitura prévia do texto intitulado *Sobre a visão e as cores*, principalmente seu primeiro capítulo, no qual é apresentada preliminarmente sua noção particular de entendimento e de como intuímos os objetos do mundo a partir da visão; texto esse, então, de extrema importância para compreendermos o que são os objetos reais do mundo como representação e o modo como são conhecidos.

Notamos, portanto, que as indicações do "Prefácio à primeira edição" ajudarão nosso objetivo, primeiramente, por esclarecer o modo de ordenação orgânico do livro, onde as partes existem em

concordância com o todo, mas que podem ser isoladas e apresentadas separadamente devido ao formato de um livro; e que, em decorrência disto, a representação tem importância e relevância para a compreensão da obra do autor; e, encerrando, por acrescentar as leituras prévias para se compreender a obra toda, e particularmente em nosso caso a teoria do conhecimento.

Assim, se há um predomínio da metafísica da vontade sobre o mundo da representação, como apontaram corretamente os testemunhos citados acima, este só será compreendido dessa maneira ao final da obra, após uma compreensão completa do livro. No entanto, a princípio as duas metades do mundo são equivalentes em importância, pois são perspectivas interdependentes do mesmo mundo, sem haver relação de princípio lógico e causal entre uma e outra. Reconheceremos no desenvolvimento da pesquisa que os princípios lógico e causal limitam-se apenas ao mundo como representação.

Do que foi apresentado, podemos inferir que, embora Schopenhauer evoque a característica de pensamento único para seu livro determinando que as subdivisões não estão numa relação de fundamento e consequência à maneira da forma sistemática de pensamento, mas de reciprocidade, suas posições são, em certa medida, oscilantes, ora afirmando a organicidade de seu pensamento, portanto, a complementaridade dos dois lados do mundo, ora dando primazia à vontade como a coisa-em-si, a essência que subjaz a toda à realidade empírica, ou seja, à representação. Os pensadores citados anteriormente nos mostram, a partir de um olhar retrospectivo, de quem vê e compreende o passado sabendo o que já ocorreu, que a metafísica da vontade é o aspecto mais inovador e que mereceu maior atenção do pensamento schopenhaueriano.

Devido a essa maneira de Schopenhauer relacionar os dois lados do mundo e ao filósofo colocar a possibilidade dos conhecimentos empírico e científico no mundo como representação, procuraremos seguir por um caminho diverso de seu pensamento único, concentrando-nos exclusivamente na sua teoria do conhecimento, apresentada no Livro I. Trata-se, é claro, de um isolamento de uma das partes do pensamento único, mas orgânico do autor, que se

mostrará necessária para a compreensão de como Schopenhauer, um kantiano declarado e que acredita que o que se apresenta para nosso conhecimento é o fenômeno, este estando submetido às formas de conhecer do sujeito, explica a possibilidade de conhecer os objetos da experiência e da ciência, além do estatuto epistemológico que estes conhecimentos possuem num mundo fenomênico identificado pelo autor como onírico.

1.2. Os três elementos fundamentais do conhecimento

No Livro I de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer se propõe a investigar, em acordo com o subtítulo, a representação submetida ao princípio de razão, ou mais especificamente, o objeto da experiência e o da ciência. Todo este primeiro livro procurará compreender no que consistem esses dois objetos e, por conseguinte, as faculdades cognitivas correspondentes a eles, os respectivos limites destas faculdades, acarretando, por fim, a distinção entre os modos de conhecimento intuitivo e o abstrato.

O filósofo alemão construirá uma teoria do conhecimento sistemática, nos moldes do conceito de sistema de pensamentos explicitado anteriormente, em que uma verdade fundamental e indubitável sustentará todo o edifício do conhecimento fenomênico. Ao ser isolado, apenas metodicamente, de todo o restante da obra e lido independentemente, o Livro I não terá uma forma orgânica; será, ao contrário, através da forma sistemática que Schopenhauer desenvolverá todos os seus esclarecimentos sobre o conhecimento dos objetos, mais precisamente dos objetos reais e empíricos, além dos conceitos, os objetos do pensamento.

Alguns pensadores consideram a teoria do conhecimento schopenhaueriano pouco desenvolvida. David Hamlyn se pronuncia desta maneira a esse respeito:

> É um dos paradoxos da filosofia de Schopenhauer, mas que talvez não é suficientemente comentado, que enquanto a ideia de conhecimento pareça central para a filosofia e crucial em vários pontos para sua interpretação, Schopenhauer mesmo diga muito pouco sobre ela. (Hamlyn, 1999, p.44, tradução nossa)[7]

Já Alexi Philolenko desconsidera, quase que por completo, as ideias de Schopenhauer sobre o conhecimento ao afirmar:

> Em *O mundo como vontade e representação* a dianoiologia ocupa paradoxalmente menos espaço que na *Vorlesung ueber die gesammte Philosophie,* preocupada em desenvolver toda uma teoria do silogismo que não deixa de ser desconfortável. Mas em ambos os textos, *O mundo* e a *Vorlesung* concordam em ver na dianoiologia, como estudo da representação, a verdadeira introdução do sistema. Isso pode parecer curioso ao leitor, pois na realidade se trata da parte mais banal e menos inovadora do pensamento de Schopenhauer. (Philonenko, 1989, p.79, grifos do autor, tradução nossa)

É possível perceber, pela passagem acima, que Philonenko considera os textos sobre dianoiologia, ou melhor, sobre teoria do conhecimento, somente como uma introdução ao sistema schopenhaueriano[8] e que, além disso, as explicações desenvolvidas nestes textos são banais e as menos inovadoras do pensamento de Schopenhauer. É digno de destaque que Philonenko não considera apenas

---

7 "*It is one of the paradoxes of Schopenhauer's philosophy, but one which is perhaps not sufficiently remarked on, that the while the idea of knowledge seems central to that philosophy and crucial at various points for its interpretation, Schopenhauer himself says very little about it.*"

8 Se nos mantivermos fiel ao "Prefácio à primeira edição", onde Schopenhauer diz que seu pensamento único tem a forma orgânica em vez da sistemática, não poderemos concordar totalmente com Philonenko. Entretanto, se separarmos suas quatro partes, ou seja, os quatro livros que compõem *O mundo como vontade e como representação*, e tentarmos compreendê-las separadamente e independentemente, assim talvez devamos concordar com o pensador francês quando diz que a teoria do conhecimento é uma introdução ao sistema.

o texto de *O mundo como vontade e como representação* no seu julgamento depreciativo, mas também as *Vorlesungen* de Schopenhauer,[9] neste caso excedendo os limites estreitos de nossa investigação.

Mesmo que em *O mundo como vontade e como representação* a teoria sobre o conhecimento ocupe menos espaço quantitativamente se comparada à metafísica da vontade, do belo[10] e da ética, não é possível diminuí-la perante todo o restante da obra, como já fora observado. Além disso, é acrescentado à mesma obra, como apêndice, a *Crítica da filosofia kantiana*, texto no qual Schopenhauer esforça-se em questionar rigorosamente alguns dos principais ensinamentos de Kant sobre a teoria do conhecimento. Isto indica que a preocupação do filósofo germânico com a investigação sobre o conhecimento não é pouca e nem banal, pois é a partir dessa preocupação que Schopenhauer desenvolverá noções próprias com a intenção de refutar e mostrar o equívoco do materialismo ou do idealismo absoluto de Fichte, além de indicar, a partir dela, o caminho a ser seguido pela filosofia, por exemplo.[11] Ademais, e esse é nosso objetivo principal, uma investigação com o objetivo de esclarecer a teoria do conhecimento schopenhaueriana tem relevância para que se compreendam os modos e os objetos do conhecimento da realidade fenomênica. Portanto, será preciso indicar, primeiramente, quais são as bases que fundamentarão toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer, para na sequência esclarecer os desdobramentos das suas concepções sobre o conhecimento e seus objetos.

---

9 Em 1820 Schopenhauer procurou seguir carreira universitária; no entanto, não obteve sucesso. Esse texto refere-se às suas lições para a Universidade de Berlim e podemos traduzir seu título aproximadamente por *Preleções sobre a totalidade da filosofia*.

10 A metafísica do belo é exposta por Schopenhauer no Livro III. Todo esse livro trata do conhecimento estético e de sua reprodução nas obras de arte, contendo assim uma teoria sobre a representação não submetida às formas fenomênicas do tempo, espaço e causalidade. É o que o pensador alemão designará por Ideia em sua obra.

11 Não é possível desenvolver todas as consequências da teoria do conhecimento schopenhaueriano neste trabalho, como, por exemplo, suas refutações do materialismo, do dogmatismo, do ceticismo, do idealismo absoluto de Fichte etc.

Logo no início do primeiro parágrafo do Livro I, o pensador alemão já deixa bem claro o princípio que organizará toda sua teoria do conhecimento ao declarar:

> "O mundo é minha representação." Essa é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então nele aparece a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra. Que o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. (Schopenhauer, 2005, p.43)

Neste trecho inicial já estão postos implicitamente os dois modos de conhecimento que permearão toda a investigação do primeiro livro, a saber: o intuitivo e o abstrato. Além disso, a primeira frase é a pedra fundamental de toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer, seu princípio primeiro, qual seja, o que existe para ser conhecido é uma representação minha; o mundo mesmo, com todos os seus objetos, é apenas uma representação do sujeito. Deste modo, é possível compreender a colocação de um pronome possessivo logo na proposição de abertura da obra, pois se há algum conhecimento a respeito do mundo, isto é, uma representação, só o é para um sujeito, por conseguinte, a representação, seja de qual espécie for, é propriedade de um sujeito. Deste modo, já é negada desde o início a existência de um objeto do conhecimento independentemente daquele que o representa, o sujeito do conhecimento.

Entretanto, seguindo ainda a citação, a consciência de que o mundo é uma representação surge apenas no homem devido a uma nova forma de conhecimento, o abstrato. Objetos como o sol e a terra existem para todos os seres vivos e cognoscentes, e referem-se ao conhecimento intuitivo, porém, reconhecer neles apenas representações exige outro modo de representar, isto é, de conhecer, que só aparecerá no ser humano, e que o torna capaz de identificar o caráter

de mera representação do mundo. É com este outro modo de conhecimento, reflexivo e abstrato, que surgirá a filosofia, entendida aqui como a busca por algo além da representação, pois o homem não aceitará passiva e calmamente que o mundo seja apenas uma mera representação sua.

Sendo assim, todos os seres vivos e cognoscentes conhecem objetos, não apenas o homem, isto é, qualquer animal também conhece objetos empíricos como o sol e a terra; todavia, o ser humano conhece os objetos do mundo reconhecendo neles somente representações, não objetos existentes por si mesmos, ou seja, objeto e representação são termos sinônimos para Schopenhauer. O conhecimento dos objetos do mundo dos fenômenos não é, pois, característica exclusiva dos humanos, mas de todo ser vivo e cognoscente, ou seja, todos os animais, cabendo única e exclusivamente aos homens o modo de conhecimento abstrato. Aos seres humanos coube, portanto, dois modos de conhecimento, o intuitivo e o abstrato; aos animais, unicamente o intuitivo.

A verdade que funda, assim, a teoria do conhecimento de Schopenhauer é que "o que existe para o conhecimento, portanto, o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito" (Schopenhauer, 2005, p.43). Essa seria a verdade mais universal e independente, haja vista a distinção entre sujeito e objeto ser a forma mais geral de todo modo de conhecer, enquanto todas as divisões das representações em classes distintas já a pressupor. Estamos aqui, por meio destas considerações, em pleno terreno idealista. Todavia, vale destacar que a divisão entre sujeito e objeto, e que forma a base de sustentação de toda a teoria do conhecimento schopenhaueriana, pertence somente ao mundo da representação. Portanto, os objetos conhecidos não existem em si mesmos, pois dependem do sujeito.

Ao partir desta diferenciação entre sujeito e objeto e da relação de interdependência entre os dois termos, é preciso, agora, esclarecê-los. De maneira breve, o sujeito é aquele que conhece; o objeto, o conhecido. Esses termos não podem ser invertidos. Schopenhauer se expressa da seguinte maneira sobre o sujeito do conhecimento:

> Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo o objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento. (Schopenhauer, 2005, p.45, grifo do autor)

O sujeito do conhecimento é definido como aquilo que conhece os objetos, sejam estes quais forem, entretanto, jamais poderá ser conhecido, pois não é possível torná-lo objeto de conhecimento sem descaracterizá-lo; em hipótese alguma o sujeito do conhecimento poderá ser conhecido do mesmo modo que o objeto do conhecimento. Além do mais, cada um, na medida em que conhece, é, propriamente falando, este sujeito do conhecimento, sem que haja diferenciação, pois ao sujeito não cabe diversidade; esta será reconhecida mais adiante como uma propriedade somente dos objetos, pois depende das formas *a priori* do conhecimento, válidas somente para o objeto conhecido no espaço e no tempo.

As formas do objeto, neste sentido, são as intuições puras da sensibilidade descobertas por Kant, espaço e tempo. Apenas o que se conformar a essas formas puras possuirá pluralidade, como é o caso dos objetos empíricos. Estes se encontram no espaço e no tempo, portanto, possuem a característica da diversidade, enquanto o sujeito não está colocado nessas formas puras da intuição. O filósofo alemão clarifica, mais uma vez, do seguinte modo a relação entre sujeito e objeto:

> Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto termina o sujeito. A comunidade deste limite mostra-se precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo o objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e completamente

> conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência. (Schopenhauer, 2005, p.46, grifo do autor)

Portanto, o mundo como representação possui necessariamente duas metades: uma é o sujeito, que tudo conhece, mas nunca é conhecido; a outra, o objeto conhecido e que está submetido às formas *a priori* do conhecimento reconhecidas por Kant, ou seja, tempo espaço e causalidade, como demonstrado na passagem acima. Deste modo, sujeito e objeto existem um para o outro, sem que possam existir independentemente um do outro; são, por conseguinte, totalmente relativos, não existindo em si mesmos. Esse será, portanto, o principal motivo para Schopenhauer determinar o caráter de mera aparência do mundo da representação.

Aquelas formas *a priori* do conhecimento, por sua vez, tempo, espaço e causalidade, são o limite comum entre ambos, sujeito e objeto, pois podem tanto ser encontradas no objeto, que está no tempo, no espaço e na causalidade, quanto nas formas cognitivas do sujeito, como suas formas puras de cognição a determinar os objetos do conhecimento. Logo, tempo, espaço, causalidade são conhecidos tanto como propriedades do objeto quanto formas *a priori* do sujeito.

Esclarecida a pedra fundamental da teoria do conhecimento de Schopenhauer, as duas metades interdependentes do mundo como representação, o sujeito e o objeto, o pensador passa para uma verdade dependente desta, e que terá validade apenas para a relação entre os objetos, a saber: o domínio do princípio de razão. O autor, a esse respeito, explica:

> No meu ensaio sobre o princípio de razão mostrei detalhadamente como qualquer objeto possível está submetido a esse princípio, ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando. Isso vai tão longe que a existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela

> relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa. (Schopenhauer, 2005, p.46)

O princípio de razão, desta forma, tem validade para as relações entre objetos, e exclusivamente para os objetos, jamais para a relação destes com o sujeito, ou vice-versa. O princípio de razão é a forma determinante dos objetos, pois todo objeto está submetido a ele, qualquer que seja a classificação dos objetos. Em sua tese de doutorado sobre o princípio de razão, Schopenhauer classifica os objetos em quatro classes, onde reinaria em cada uma destas classes uma das formas do princípio de razão. Primeiramente, temos o princípio de razão do devir, ou de causalidade, que rege os objetos empíricos; na sequência, o princípio de razão do conhecer determina os objetos do pensamento, os conceitos, e suas relações, os juízos; além disso, há o princípio de razão do ser, a governar as formas puras da sensibilidade, espaço e tempo;[12] e, por fim, temos o princípio de razão do agir, que possui validade para os objetos do nosso querer. Assim, não há relação entre objetos onde o princípio de razão, em alguma de suas diferentes figuras, não reja. Contudo, mais uma vez, é preciso salientar: o princípio de razão só determina a relação entre os objetos, jamais entre sujeito e objeto.

No Livro I de *O mundo como vontade e como representação* essa diversidade de objetos regidos pelas quatro figuras do princípio de razão gerará uma nova diferenciação, qual seja, entre representações intuitivas e abstratas. Essa demarcação terá enorme importância para a teoria do conhecimento do filósofo alemão, pois exigirá faculdades de conhecimento correspondentes a elas. Assim se expressa Schopenhauer sobre essa nova classificação:

> A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas. Estas últimas constituem apenas UMA classe

12 Na tese de doutorado Schopenhauer denomina espaço e tempo, as formas puras da sensibilidade, como objetos. Vale lembrar que objeto e representação são termos sinônimos na obra do autor.

> de representações, os conceitos [...] Estas [representações intuitivas] abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade. Trata-se, como dito, de uma descoberta muito importante de Kant o fato de semelhantes condições, formas do mundo visível, o mais universal em sua percepção, o elemento comum a todos os seus fenômenos, isto é, tempo e espaço, possam ser não apenas pensados *in abstracto* por si e separados do seu conteúdo, mas intuídos imediatamente. Intuição que não é como um fantasma, extraído por repetição da experiência, mas tão independente desta que, ao contrário, a experiência tem antes de ser pensada como dependente dela, uma vez que as propriedades do tempo e do espaço, conhecidas *a priori* pela intuição, valem para toda experiência possível como leis com as quais, na experiência, tudo tem que concordar. (Schopenhauer, 2005, p.47, grifos do autor)

Assim, no Livro I a diferença básica entre os objetos do conhecimento, será a entre representações intuitivas e abstratas, e todos os objetos das quatro classes da tese de doutorado poderão ser classificados conforme esta nova delimitação. Os objetos da primeira classe, objetos empíricos, serão as representações intuitivas empíricas; os da segunda classe, os conceitos, as representações abstratas; os da terceira classe, espaço e tempo como intuições puras, representações intuitivas puras; e, finalmente, os objetos da quarta classe, os objetos do querer, poderão ser tanto representações intuitivas empíricas quanto representações abstratas para os humanos.[13]

Uma questão que pode ser colocada é o motivo desta nova classificação entre representações intuitivas e abstratas para os objetos possíveis para o conhecimento. Como nosso filósofo chegou a essa classificação no Livro I? A resposta a essa questão envolve um acerto de contas com Kant. Todo esse ajuste é feito na *Crítica a filosofia kantiana*, texto que segundo Schopenhauer (2005, p.22) "possui

13 Esclarece o autor a esse respeito: "a divisão em sujeito e objeto [...] é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica" (Schopenhauer, 2005, p.43).

relação estreita com o primeiro livro". A crítica central de Schopenhauer é que Kant não se importou em explicar o mundo empírico, se mantendo a princípio apenas nas intuições puras da sensibilidade, para, em seguida, passar diretamente para o pensamento abstrato, os conceitos puros do entendimento. Schopenhauer coloca assim o problema:

> Após Kant ter tratado espaço e tempo isoladamente e ter concluído todo este mundo da intuição que preenche o espaço e o tempo, no qual existimos e vivemos, com as palavras que nada dizem "o conteúdo da intuição nos é DADO" ele chega logo, com um salto, ao FUNDAMENTO LÓGICO DE SUA FILOSOFIA INTEIRA, À TABUA DOS JUÍZOS. (Schopenhauer, 2005, p.541, grifos do autor)

Vemos nesta passagem que Kant trata corretamente, segundo Schopenhauer, as formas puras da intuição, espaço e tempo, mas logo na sequência dá um salto abrupto por sobre o mundo da experiência para chegar diretamente à tabua dos juízos, portanto, à lógica, quer dizer, ao pensamento abstrato. A conclusão de Schopenhauer é categórica: Kant negligenciou todo o mundo intuitivo dos objetos, o mundo real, tão importante para o nosso conhecimento. É a partir desse desacordo com Kant que Schopenhauer inicia sua crítica à filosofia kantiana e começa a elaborar suas próprias concepções sobre o conhecimento, e que visam a corrigir o mestre de Königsberg. Portanto, a filósofo de Danzig não está satisfeito plenamente com as explicações de Kant sobre os fenômenos.

Ademais, esse mundo dos objetos reais, kantianamente negligenciado, é o mais importante na constituição do nosso conhecimento segundo o filósofo. Sendo assim, Kant não deu um salto por sobre algo insignificante, pois

> Após ele [Kant] levar em consideração o conhecimento intuitivo só na matemática, negligencia por completo o conhecimento intuitivo restante, no qual o mundo se coloca perante nós, e atém-se tão somente ao pensamento abstrato; o qual, entretanto, recebe toda a

> sua significação e valor primeiro do mundo intuitivo, infinitamente mais significativo, mais universal, mais rico em conteúdo que a parte abstrata do conhecimento. De fato, e este é o ponto principal, Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. (Schopenhauer, 2005, p.542)

Haveria, portanto, uma descontinuidade nas explicações kantianas. Não teríamos uma passagem gradual das formas puras da intuição para a intuição empírica, e desta para o pensamento, ocasionando por este motivo uma confusão entre sensação, intuição empírica, ou experiência, e o pensamento. Além disso, o conhecimento intuitivo tem enorme importância para Schopenhauer, tanto o intuitivo puro, as formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo, quanto o intuitivo empírico, os objetos reais que aparecem ao sujeito do conhecimento e são conformados por aquelas formas *a priori*. O erro de Kant, segundo o pensador de Danzig, foi determinar o conhecimento das formas puras da sensibilidade e delas pular diretamente para o conhecimento abstrato, os conceitos, o pensamento lógico. Em decorrência disso, Kant não percebera que todo e qualquer conhecimento abstrato tira sua significação do intuitivo, e ao dar um salto por sobre o mundo dos objetos reais perdera-se a fonte de referência para o conhecimento abstrato.

Podemos dizer, então, após a realização deste percurso, que a teoria do conhecimento de Schopenhauer contida no Livro I de *O mundo como vontade e como representação* tem alguns princípios básicos. Primeiramente, a separação entre sujeito e objeto, não tendo existência separada e independentemente estes dois termos; em seguida, que a forma de todo o objeto é determinada pelo princípio de razão em alguma de suas quatro figuras, sendo que o referido princípio só possui validade com relação aos objetos; e, por fim, a diferenciação entre representações intuitivas e abstratas, e que trará como consequência faculdades específicas de conhecimento para cada classe de representação.

1.3. O princípio de razão suficiente e sua raiz quádrupla

Schopenhauer publica sua tese de doutorado em 1813 com o título *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente*.[14] O texto tem importância significativa para a compreensão de sua teoria do conhecimento e traz a explicação da forma geral de todas as nossas representações, denominada genericamente como princípio de razão suficiente. A afirmação de base nesta obra é que esse princípio fundamental do conhecimento não fora bem delimitado pela tradição filosófica, uma vez que suas diferentes figuras não foram devidamente distinguidas em consequência de um excesso na aplicação de uma das leis de todo o nosso saber em geral. Ademais, em certa medida, e como veremos adiante, esse engano é justificado pelo fato de só com Kant ter-se separado as formas *a priori* da sensibilidade, o que gerará, por assim dizer, um novo questionamento sobre as determinações espaciais e temporais.

Esse ensaio sobre o princípio de razão e suas diferentes figuras jamais foi descartado pelo autor, e principalmente no Livro I de *O mundo como vontade e como representação* faz-se notar integralmente a sua presença. Já vimos a indicação contida no "Prefácio à primeira edição" de que este ensaio está subentendido na leitura do primeiro livro, portanto, devendo ser previamente compreendido antes de iniciada a leitura deste. Logo, se queremos compreender os ensinamentos de Schopenhauer sobre o conhecimento, temos que primeiramente entender, mesmo que de modo breve e sucinto, as quatro figuras desse princípio, pois são elas que determinarão os objetos, quaisquer que sejam estes.[15]

14 Uma nova edição, revista e ampliada, foi publicada pelo autor em 1847, e tornou-se a mais conhecida. Como o nosso objetivo aqui é apenas fornecer uma compreensão geral das quatro figuras enumeradas por Schopenhauer para o princípio de razão, e não a gênese, a transformação e o desenvolvimento das ideias do filósofo, utilizaremos somente essa última versão.

15 Muito do que será apresentado aqui sobre o princípio de razão suficiente antecipa, em certa medida e simplificadamente, o que será dito nos capítulos subsequentes.

Contudo, antes de expor as várias figuras do princípio de razão e seus respectivos objetos, Schopenhauer começa o texto apresentado o método a ser seguido na sua investigação, caminho este derivado de Platão e de Kant, e que fornecerá a possibilidade de decompor o referido princípio. Afirma o filósofo:

> O divino Platão e o assombroso Kant unem suas vigorosas vozes numa recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e mesmo de todo o saber em geral. Há de satisfazer-se por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade* e a da *especificação*, mas sem abusar de uma em prejuízo da outra. A lei da *homogeneidade* nos ensina, mediante a observação das semelhanças e concordâncias das coisas, a apreender as variedades para reuni-las em espécies e estas em gêneros até que chegamos finalmente a um conceito supremo que abarque tudo. Seja como for, esta é uma lei transcendental, essencial da nossa razão, pressupõe que a natureza lhe seja conforme, suposição que se expressa na antiga regra: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (não se deve multiplicar o número de seres sem necessidade: Guilherme de Ockham). A lei de *especificação* é expressa por Kant assim: *entium varietates non temere esse minuendas* (Não se deve diminuir irrefletidamente a variedade dos seres). Esta requer que diferenciemos bem as espécies unidas nos conceitos do gênero que as engloba, e às variedades superiores e inferiores compreendidas em tais espécies, nos resguardando de não dar nenhum salto, e, sobretudo, de não subsumir as variedades inferiores, e menos ainda, os indivíduos, imediatamente sob o conceito do gênero, sendo cada conceito capaz de uma nova divisão em conceitos inferiores, no entanto, sem chegar, nenhum destes, à simples intuição. (Schopenhauer, 1977, §1, p.13-4, grifos do autor, tradução nossa)[16]

16 "Plato der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt. Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der *Homogeneität* und dem der *Specifikation*, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der *Homogeneität* heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen

A filosofia e, além dela, qualquer sabedoria devem, então, seguir necessariamente duas regras gerais na formulação de todos os seus conhecimentos, tendo estas regras gerais que manter uma relação de complementaridade entre si, evitando o excesso uma da outra. A lei de homogeneidade faz com que se reconheçam as semelhanças entre as coisas, reunindo-as sob a forma de espécies e de gêneros, e estes em conceitos cada vez mais gerais, até que, por fim, cheguemos a um conceito supremo e extremamente geral. Esta lei de homogeneidade, quando aplicada em excesso, extravasando as generalizações, pode gerar confusão e obscuridade conceituais, pois as determinações específicas mais precisas são abandonadas para que se alcancem outras cada vez mais gerais e, portanto, menos determinadas, forçando a união em conceitos gerais o que deveria permanecer separado.

A lei da especificação, por sua vez, tem o poder de corrigir os exageros da primeira, pois busca determinações mais específicas e limitadas nos gêneros mais elevados, evitando, dessa forma, a confusão e a obscuridade de conceitos extremamente genéricos e vagos de conteúdos. Além disso, a lei de especificação faz com que passemos de um conceito a outro gradualmente, evitando saltos e descontinuidades no processo de conhecimento. No entanto, essa regra também

der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles unfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transscendentales, unseres Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [man soll die Zahl der seienden Wesenheiten nicht ohne Not vergrößen: nach Wilhelm von Occam]. – Das Gesetz der *Specifikation* drückt Kant dagegen so aus: *entium varietates non temere esse minuendas* [man soll die Mannigfaltigkeit der seienden Wesenheiten nicht voreilig vermindern]. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niederern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einem Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren; indem jeder Begriff noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht."

possui um problema quando utilizada isolada e excessivamente, pois procurará sempre delimitações cada vez mais singulares, caindo no erro contrário ao da lei da homogeneidade, qual seja, evitar concepções gerais e abstratas e, assim, facilitar o conhecimento. O abuso da lei da especificação pode trazer como consequência uma dificuldade para o saber, que pode se perder em meio a tanta determinação e prolixidade.

Portanto, o uso de uma das leis em detrimento da outra só trará equívocos para a filosofia e para o saber em geral, tanto ao produzir conceitos extremante gerais e vagos, sem nenhuma delimitação mais precisa, causado pela lei da homogeneidade aplicada em excesso, quanto ao dar saltos abruptos entre os conceitos, ou além disso, atrapalhar a formação de conceitos mais gerais, acarretado pela utilização desmedida da lei da especificação, perdendo-se em particularidades. Essas duas leis a que todo o nosso conhecimento deve estar de acordo são, assim, profiláticas e, ao mesmo tempo, necessárias a qualquer conhecimento seguro, preciso e rigoroso.

O que Schopenhauer sustentará, a partir do reconhecimento dessas duas leis necessárias a todo o saber, é que na determinação do princípio de razão, a lei da especificação não fora, até agora, devidamente aplicada pelos filósofos, restando apenas uma forma extremamente geral, e por conseguinte vaga, deste princípio. Defeito este trazido por um excesso na aplicação da lei de homogeneidade, e que, segundo o filósofo germânico, trouxe como consequência uma enorme confusão entre nossas faculdades cognitivas, seus objetos e as possibilidades de conhecimento. As palavras do pensador são as seguintes a esse respeito:

> Eu encontro que, apesar de tão poderosa recomendação, a última destas regras [lei de especificação] é pouco aplicada em um dos princípios capitais de todos os conhecimentos, *o princípio de razão suficiente*. Mesmo que se o tenha proposto de uma maneira geral, desde muito tempo e muitas vezes, se tem descuidado da separação de suas diversas aplicações, que em cada uma delas obtém uma significação diferente, e que delatam sua procedência de diversas

faculdades cognitivas. (Schopenhauer, 1977, §2, p.14, grifos do autor, tradução nossa)[17]

Além do já referido abuso da lei da homogeneidade na delimitação do princípio de razão, esse trecho traz dois fatores novos. O primeiro seria que em decorrência da não identificação das diversas aplicações do princípio de razão suficiente, não fora devidamente reconhecida as suas diferentes significações, ou seja, ao se ficar preso somente à forma genérica do princípio de razão confundiu-se os fenômenos, tratando eventos que são totalmente diferentes sob uma mesma figura do princípio de razão, ao invés da que lhe corresponderia. A forma extremamente geral do princípio de razão pode se tornar, desse modo, uma fonte de erros.

O segundo aspecto que merece destaque na citação acima é que as diversas formas do princípio de razão correspondem a diferentes faculdades cognitivas do sujeito. Tendo isso em vista, se for feita a diferenciação de suas variadas figuras, necessariamente também se diferenciariam as diversas faculdades de conhecimento. Todavia, ao não aplicar corretamente a lei da especificação ao princípio de razão, a tradição filosófica esqueceu-se, igualmente, da aplicação da mesma às nossas faculdades cognitivas. Portanto, o erro neste caso seria duplo, pois não foram devidamente demarcadas as figuras particulares do princípio de razão, nem as faculdades de conhecimento correspondentes a cada uma destas figuras.

Se o princípio de razão pode ser "considerado como o fundamento de todas as ciências" (Schopenhauer, 1977, §4, p.16, tradução nossa),[18] é de extrema utilidade investigar e compreender suas

17 "Das leztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einem Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß, den *Satz vom zureichenden Grunde*. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhält, und welche daher seinem Ursprung aus verschiedenen Erkenntnißkräften verrathen, gehörig zu sondern vernachlässigt."

18 "Man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf."

formas e seus domínios; seria, então, uma inspeção para a definição precisa dos campos e dos objetos das ciências, além de estabelecer o princípio a que estão submetidos, trazendo resultados interessantes para a teoria do conhecimento. Além disso, se cada figura do referido princípio é derivada de uma faculdade cognitiva particular, é igualmente importante compreendê-lo em sua diversidade, para, assim, igualmente reconhecer todas as capacidades cognitivas do sujeito, correspondendo, portanto, a uma investigação epistemológica sobre nosso conhecimento. Sendo assim, nos alerta Schopenhauer:

> Creio que deste modo se ganhará algo para a precisão e claridade do filosofar, e considero que a claridade que provem da exata determinação do significado de cada expressão é uma exigência imprescindível da filosofia, como meio para assegurarmo-nos contra o erro e os enganos intencionados, e para fazer que todo conhecimento adquirido no campo da filosofia seja uma propriedade segura que não pode logo ser arrebatada por equívocos ou ambiguidades descobertas posteriormente. (Schopenhauer, 1977, §3, p.15, tradução nossa)[19]

Enfim, após esclarecer de forma breve as duas leis a serem sempre seguidas pela filosofia e o saber em geral, retiradas de Platão e de Kant;[20] e de, em seguida, ter explicado a correta utilização destas mesmas leis conjuntamente; e, na sequência, de que elas não foram

19 "Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestmmtheit im Philosophiren Einiges gewonnem seyn wird, und halte die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmögliche Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nöthiges Erforderniß, um uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntniß zu einem sicheren und nicht, durch spätter aufgedeckten Missverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthun zu machen."

20 Apesar de afirmar esta origem das leis da homogeneidade e da especificação, no texto de Schopenhauer aparece o nome de Guilherme de Ockham em referência à formulação latina da lei da homogeneidade. Contudo, o filósofo alemão restringe a isto o reconhecimento a respeito do pensador franciscano inglês.

devidamente aplicadas ao princípio de razão; resta, agora, apresentar a forma genérica do princípio de razão.

O princípio de razão remonta à filosofia de Leibniz. Segundo este filósofo, nossos conhecimentos possuem dois princípios supremos: o de não contradição e o de razão suficiente. Por contradição "consideramos *falso* o que ele [princípio de contradição] implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou lhe é contraditório" (Leibniz, 1974, p.66, grifos do autor), e pelo princípio de razão suficiente "entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo" (ibid., p.66). Dessa maneira, segundo Leibniz todo fato para ser verdadeiro ou para existir e, do mesmo modo, todo enunciado para ser considerado verdadeiro necessitam de uma razão para tanto. Essa razão, ou motivo determinante, é o princípio de razão suficiente. Interessante notar nessa formulação leibniziana que o princípio de razão engloba tanto os fatos mesmos como os enunciados sobre os fatos; isso terá enorme importância para as diferenciações que Schopenhauer fará.

Contudo, Schopenhauer não escolhe a definição leibniziana do princípio de razão suficiente como a mais geral e exagerada já oferecida pelos pensadores, mas sim, a de um discípulo de Leibniz, Christian Wolf. Segundo Schopenhauer, a fórmula wolfiana dada ao princípio de razão suficiente seria a caracterização mais genérica e abstrata aplicada a este princípio: "Nada é sem uma razão para ser o que é" (1977, §5, p.17, tradução nossa).[21] O abuso da lei da homogeneidade nesta definição wolfiana estaria em não determinar rigorosamente em quais fenômenos específicos seria utilizada a força explicativa do princípio de razão, enquadrando toda a diversidade de objetos sob uma única fórmula. Portanto, Schopenhauer indica a formulação de Wolf por considerá-la um exemplo do excesso e do engano que a lei da homogeneidade pode gerar.

21 "Nichts ist ohne Grund warum es sei."

Mas o que leva o filósofo natural de Danzig a aplicar a lei de especificação ao princípio de razão suficiente e, assim, evitar o excesso cometido na definição geral acima conferida por Schopenhauer a Wolf? Já vimos que Leibniz afirmara que todo fato para existir ou ser verdadeiro necessita de uma razão para tal. Schopenhauer desenvolverá essa exigência de razão suficiente para a existência como princípio de razão do devir, e igualmente para a verdade, haverá uma razão suficiente, denominada de princípio de razão do conhecer; todavia, essa primeira delimitação do princípio de razão não daria conta de explicar as relações geométricas.

A partir disso, Schopenhauer indaga insatisfeito:

> Mas estão compreendidos nessas duas relações todos os casos sobre os quais temos direito de perguntar por quê? Quando pergunto: Por que os três lados deste triângulo são iguais? A resposta é: porque os três ângulos são iguais. No entanto, a igualdade dos ângulos é a *causa* da igualdade dos lados? Não, porque aqui não se trata de nenhuma mudança, nem, portanto, de um efeito que deve ter uma causa. – É, então, uma razão de conhecimento? Não, porque a igualdade dos ângulos não é meramente a prova da igualdade dos lados, não é meramente a razão de um juízo: apenas de conceitos não se evidencia porque os ângulos são iguais, terão de ser também os lados, pois no conceito de igualdade dos ângulos não está contido o de igualdade dos lados. (Schopenhauer, 1977, §15, p.39, grifo do autor, tradução nossa)[22]

22 "Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel *Ursache* der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also keiner Wirkung, die eine Ursache haben müßte, die Rede. – Ist sie bloß Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich seyn müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten.

Se a igualdade dos ângulos de um triângulo não deriva nem do princípio de causalidade, nem do princípio de razão do conhecimento, isto é, princípio de razão do devir e do conhecer, respectivamente, é preciso aplicar a lei de especificação neste novo caso, para, então, descobrir uma nova figura para o princípio de razão e, por conseguinte, também uma nova faculdade de conhecimento. Isso significa que se o princípio de razão como causalidade e como razão do conhecer não explica satisfatoriamente as verdades geométricas, deve haver outra figura do princípio de razão para esclarecê-las. Portanto, são as leis que regem e determinam as relações no espaço que levam Schopenhauer ao descontentamento com a definição extremamente genérica que é atribuída a Wolf para o princípio de razão suficiente.

Ora, conhecer para Schopenhauer é representar, tanto que "*todas as nossas representações estão ligadas umas com as outras conforme uma lei e uma forma determinadas a priori*" (1977, §16, p.41, grifos do autor, tradução nossa);[23] esta conexão necessária de nossas representações é o princípio de razão suficiente, e ao aplicar a lei de especificação a esta conexão necessária das representações, Schopenhauer distinguirá para tal princípio geral quatro figuras e classificará seus respectivos objetos, ou representações, em quatro classes de objetos, das quais passaremos agora a expor.[24]

1.3.1. Princípio de razão do devir

Reconhecemos no item anterior que Schopenhauer julga necessário desmembrar o princípio de razão suficiente para evitar um

23 "*daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehn.*"

24 F. C. White afirma que a tese de doutorado de Schopenhauer sobre o princípio de razão encontra quatro modos de necessidade, a saber: "*Necessarily all changes, all instances of truth, all mathematical properties, all actions, have reasons, and these reasons are suficient for their consequents – that is, they necessitate them*" (1999, p.65). ["Necessariamente toda mudança, todo caso de verdade, todas as propriedades matemáticas, todas as ações, têm razões, e estas razões são suficientes para suas consequências – isto é, aquelas necessitam destas."]

erro relacionado ao excesso de abstração, ocasionado pelo mau uso da lei da homogeneidade. A essa decomposição do princípio de razão corresponderão objetos específicos, sendo que não confundir a classe de objetos que cada uma das figuras do princípio de razão tenha que determinar é uma forma de evitar os possíveis erros no conhecimento dos objetos, assim como não confundir as figuras do princípio de razão.

Antes de apresentar o princípio de razão do devir, nosso filósofo acredita ser necessário expor os objetos correspondentes a esse princípio, possuindo três características principais. Esses objetos serão, primeiramente, representações intuitivas, em contraposição ao que é pensado abstratamente, ou seja, as representações abstratas; em seguida, serão representações completas, pois conterão a matéria e não só a parte formal do conhecimento; e, por fim, representações empíricas, já que tem sua origem na estimulação sensorial do nosso corpo, atestando sua realidade. Unindo espaço, tempo e causalidade, esses objetos formarão a realidade empírica, melhor dizendo, o conhecimento intuitivo dos objetos do mundo.

Tais objetos possuem formas *a priori* que necessariamente os determinarão, a saber: o tempo (sentido interno) e o espaço (sentido externo). Entretanto, essas formas por si mesmas não podem ser percebidas, são intuições puras, como já ensinara Kant na *Crítica da razão pura*; mas somente com o perceptível, isto é, a matéria do conhecimento sensível, o conteúdo, a sensação em nossos órgãos do sentido, é que, finalmente, serão configurados os objetos desta classe de representação. A respeito destas representações empíricas Schopenhauer diz:

> As representações empíricas correspondentes ao ordenamento complexo da realidade nos aparecem sob as duas formas [tempo e espaço] de uma vez; e inclusive a condição da realidade é a *íntima união* entre ambas, que derivam delas, de certo modo, como um produto de seus dois fatores. O que cria esta *união* é o entendimento que, por meio de sua função peculiar, conecta aquelas formas heterogêneas da sensibilidade de modo que, de sua mútua penetração,

> surge e aparece, mesmo que apenas para ele mesmo, a *realidade empírica* [...]. (Schopenhauer, 1977, §18, p.44-5, grifos do autor, tradução nossa)[25]

Os objetos dessa primeira classe surgem, portanto, da união das duas formas *a priori* da sensibilidade realizada pelo entendimento. De acordo com Schopenhauer, se o tempo fosse a única forma da sensibilidade, haveria apenas um fluxo infinito e nada seria estável; e se o espaço, por sua vez, fosse a única forma da sensibilidade, tudo existiria fixo e justaposto; por conseguinte, no tempo nada haveria de permanente, e no espaço nada de mudança. É somente pela união de ambos, espaço e tempo, realizada pelo entendimento, que surge a realidade empírica, junto com seus objetos, existindo num espaço e durando no tempo.

Após essa breve clarificação dos objetos reais e singulares, as representações intuitivas que compõem toda a realidade empírica, chegamos, agora, ao princípio de razão do devir, o princípio que rege exclusivamente esta primeira classe de objetos. Schopenhauer o define assim:

> Nesta classe de objetos para o sujeito exposta até agora, o princípio de razão suficiente aparece como lei de causalidade, e eu o chamo de *princípio de razão suficiente do devir, principium rationis sufficientis fiends*. (Schopenhauer, 1977, §20, p.49, grifos do autor, tradução nossa)[26]

---

25 "Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine *innige Vereinigung* beider die bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese *Vereinigungschafft* ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigenthümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die *empirische Realität* hervorgeht [...]."

26 "In der nunmehr dargestellen Klasse der Objekte für das Subjekt, trirr der Satz vom zureichenden Grund auf als *Gesetz der Kausalität*, und ich nenne ihn als

O princípio de razão do devir, causalidade, é a lei que determinará os objetos empíricos. É o princípio do conhecimento que submeterá toda a realidade empírica, e não há nada no mundo dos objetos reais que não esteja sob o comando desse princípio. Todo objeto que aparece na realidade empírica, e é conhecido, deve ter uma causa: o estado que o precedeu e o determinou necessariamente. Esse processo é considerado pelo filósofo alemão como um resultado, pois

> a lei de causalidade se encontra em exclusiva relação com as *mudanças* e só se refere a estas. Todo efeito é, desde que aparece, uma *mudança* e precisamente porque já não havia aparecido antes fornece uma indicação infalível de outra *mudança* anterior a ele, que com respeito a esse se chama *causa*, mas se chama *efeito* com relação a uma terceira *mudança*, que novamente precede necessariamente. Esta é a cadeia de causalidade: cadeia que necessariamente carece de um começo. (Schopenhauer, 1977, §20, p.49, grifos do autor, tradução nossa)[27]

Depois desse rápido percurso, é possível ter uma compreensão da primeira figura do princípio de razão e dos objetos específicos a serem determinados por ela. A lei de causalidade, princípio de razão suficiente do devir, constitui, deste modo, a primeira raiz do princípio de razão. Como lei de causalidade determina os objetos reais e singulares do mundo empírico, ou seja, as representações intuitivas, completas e empíricas, e somente a essas estende seu domínio, sendo que qualquer tentativa de aplicá-la a outro campo de objetos será, necessariamente, considerado um equívoco pelo filósofo de Danzig.

---

solches den *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiend*."

27 "Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschliesslicher Beziehung auf *Veränderungen* und hat es stets nur mit diesem zu thun. Jeder Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine *Veränderung* und giebt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene *Veränderung*, welche, in Beziehung auf sie, *Ursache*, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene *Veränderung* aber *Wirkung* heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist notwendig anfangslos."

1.3.2. Princípio de razão do conhecer

Após a explicitação da causalidade e dos objetos empíricos, a partir de agora se entra em um campo completamente novo de objetos para o conhecimento e que diz respeito somente aos seres humanos, pois somente estes são capazes de produzi-los, os conceitos, ou ainda, as representações abstratas. O princípio de razão do devir e seus objetos empíricos são compartilhados por todos os animais cognoscentes, uma vez que todos os animais possuem, em variados níveis, uma intuição do mundo empírico e dos objetos que o formam. Entretanto, com respeito aos conceitos, adentramos em um recinto que se refere estritamente aos humanos, pois como sustenta Schopenhauer:

> A única diferenciação essencial entre o homem e os demais animais é atribuída desde sempre à *razão*, faculdade particular e exclusiva do homem, e se funda em que o homem é capaz de uma classe de representação de que o animal não participa: os *conceitos*, ou seja, as *representações abstratas*, em contraposição às intuitivas, das quais, sem embargo, são afastadas daqueles. (Schopenhauer, 1977, §26, p.113, grifos do autor, tradução nossa)[28]

Segundo o trecho acima, as representações abstratas diferenciam e caracterizam o conhecimento específico dos homens com relação ao dos animais. Os conceitos dão aos humanos uma forma totalmente nova de conhecer o mundo, completamente diferente da forma intuitiva, e, por conseguinte, transformam a vida humana de uma maneira tão radical em comparação à do animal.

28 "Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Thier, den man von jeher einem, Jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnißvermögen, der *Vernunft*, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Thier theilhaft ist: es sind die *Begrieff*, also die *abstrakten Vorstellungen*; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind."

As representações abstratas, frutos da razão, serão os objetos regidos pelo princípio de razão do conhecer. Aqui o princípio de razão encontrará aplicação, determinação e função que não poderão ser confundidas com a do princípio de razão do devir, a causalidade. A atividade do pensamento abstrato, segundo Schopenhauer neste texto, consiste em "uma união ou em uma separação de dois ou mais [conceitos]" (Schopenhauer, 1977, §29, p.121),[29] ou seja, pensar é um ato de julgar; sendo necessário, então, para pensarmos, de acordo com o filósofo, a ligação ou a exclusão de vários conceitos, e este ato de unir ou excluir conceitos chama-se juízo.

Tendo isso em vista, o pensador caracteriza o princípio de razão que regula a ligação dos conceitos em juízos, o princípio de razão do conhecer, da seguinte forma:

> Em relação a estes juízos se impõe agora novamente o princípio de razão suficiente, entretanto de uma forma muito distinta da exposta no capítulo precedente [princípio de razão do devir], a saber, como princípio de razão suficiente do conhecer, *principium rationis sufficients cognoscendi*. Como tal enuncia que, se um juízo tem que expressar um *conhecimento*, deve ter uma razão suficiente, e em virtude desta propriedade recebe o predicado de *verdadeiro*. (Schopenhauer, 1977, §29, p.121, grifos do autor, tradução nossa)[30]

Portanto, para que um juízo expresse um conhecimento verdadeiro, será necessário ter uma razão suficiente para tal, e unicamente se encontrada tal razão suficiente o juízo poderá ser denominado de verdadeiro. Se como fora visto antes, todo estado da matéria é precedido por um outro estado, e este pode ser chamado de sua causa, isto

29 "einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben".

30 "In Beziehung auf diese Urtheile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, *principium rationis sufficients cognoscendi*. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat *wahr*."

é, princípio de razão do devir, agora notamos que todo juízo para ser considerado verdadeiro deve também ter uma razão, chamada por nosso filósofo de princípio de razão do conhecer. Isto significa que a verdade de um juízo depende de conhecimentos ou juízos prévios, assemelhando-se, de certa forma, a um silogismo, pois neste a verdade da conclusão deriva da verdade das premissas. Entretanto, não há apenas uma verdade para Schopenhauer e, por isso, o princípio de razão do conhecer, que determina a verdade de um juízo, pode ser decomposto em quatro classes de verdade: lógica, empírica, transcendental e metalógica.

A verdade lógica possui seu fundamento de conhecer nas regras formais da lógica pura, ou na doutrina do silogismo. Quando um juízo é fundamento de outro juízo apenas baseando-se em regras lógicas, temos uma verdade formal, e assim, "toda a silogística não é outra coisa que uma comprovação das regras para a aplicação do princípio de razão aos juízos entre si; portanto, um cânone da *verdade lógica*" (Schopenhauer, 1977, §30, p.122, grifo do autor, tradução nossa).[31]

A verdade empírica, por sua vez, exige que o juízo tenha um fundamento de conhecer em uma representação empírica, ou seja, depende de outra classe de representação. Schopenhauer nos diz: "Uma representação da primeira classe, isto é, uma intuição obtida por meio dos sentidos, e que é experiência, pode ser razão de um juízo: então, o juízo tem verdade *material*, a qual, neste caso em que o juízo se funda *imediatamente* na experiência, é *verdade empírica*" (1977, §31, p.123, grifos do autor, tradução nossa).[32] Neste caso, um juízo abstrato funda-se e retira sua verdade de um evento da experiência.

31 "Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satz vom Grunde auf Urtheile unter einander; also der Kanon der *Logischen Wahrheit*."

32 "Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils seyn: dann hat das Urtheil *materiale* Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urteil sich *unmittelbar* auf die Erfahrung gründet, *empirische Wahrheit*."

A verdade transcendental, por sua vez, extrai seu fundamento das condições *a priori* da sensibilidade, ou seja, espaço e tempo como intuições puras. Assim, as formas da possibilidade da experiência, as relações do tempo e do espaço, podem ser razão de conhecimento de um juízo e justamente "porque o juízo não se funda meramente na experiência, mas também nas condições de possibilidade total da experiência, que residem em nós" (Schopenhauer, 1977, §32, p.124, tradução nossa).[33] Agora, o juízo origina-se nas relações estabelecidas *a priori* no espaço e no tempo, e essa verdade é intitulada transcendental.

Por fim, temos a verdade metalógica, que deriva de certos princípios de todo o pensar, contudo, sem serem as regras da inferência silogística. Podemos separar, segundo Schopenhauer, os princípios do pensamento que servem de razão do conhecer neste caso em:

> 1-) Um sujeito é igual à soma de seus predicados, ou a = a. 2-) Em um sujeito não poderá, ao mesmo tempo, ser afirmado ou negado um predicado, ou a = -a = 0. 3-) De dois predicados opostos contraditoriamente, um deles deve aderir ao sujeito. 4) A verdade é a relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente. (Schopenhauer, 1977, §33, p.125, tradução nossa)[34]

Segundo o trecho apresentado, conseguimos perceber que os três primeiros princípios do pensamento e que determinam a verdade entendida como metalógica são os princípios de identidade, não contradição e do terceiro excluído, já bem conhecidos da tradição filosófica. São considerados verdades metalógicas porque estão fora, ao modo de ver de Schopenhauer, da doutrina e das leis

33 "weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sodern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht."

34 "1) Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder a = a. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikate nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder a = -a = 0. 3) Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund."

do silogismo válido, estudadas pela lógica formal clássica. A lógica, portanto, estuda as leis de inferência dos raciocínios, e nada tem a ver com esses princípios do pensamento, denominados representativamente de metalógicos. O quarto princípio do pensamento trata-se do próprio princípio de razão do conhecer. Esses quatro princípios fundamentam a verdade metalógica, por não exigirem demonstração e nem provas, mas são estas que, para ganharem validade, dependem deles.

Com esse quadro das verdades podemos, então, compreender de maneira geral o que Schopenhauer afirma com seu princípio de razão suficiente do conhecer. Todo conhecimento abstrato se dá pela conexão ou separação de conceitos, ato mental chamado julgar. O julgamento deve, para ser verdadeiro, ter uma razão, intitulada de razão suficiente do conhecer. Se um juízo tem uma razão de conhecer, nas suas diferentes modalidades, poderá, assim, ser indicado como verdadeiro. O princípio de razão do conhecer é o princípio que rege as representações abstratas e o que lhes confere o atributo da verdade.

1.3.3. Princípio de razão do ser

Vimos que ao perguntar sobre a relação de necessidade que há entre os ângulos e os lados de um triângulo, Schopenhauer chega à obrigatoriedade de distinguir as figuras do princípio de razão que a tradição filosófica não tomara o devido cuidado em diferenciar. Esse questionamento o levará a formular o princípio de razão do ser para explicar a relação entre os lados e os ângulos do triângulo; e, portanto, aplicá-lo para explanar todas as relações espaciais.

Schopenhauer é um kantiano e, como seu herdeiro, parte da distinção básica entre fenômeno e coisa-em-si, ou seja, que temos acesso apenas ao mundo que nos aparece, e este aparecer exige que o mundo se enquadre nas formas de conhecer do sujeito. Kant havia distinguido duas formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo, e Schopenhauer as aceita com aplausos. O espaço e o tempo não

são, assim, conhecimentos derivados e abstraídos da experiência; pelo contrário, só há experiência no espaço e no tempo, portanto, estas formas *a priori* da sensibilidade são condições prévias de toda a experiência. Kant denomina espaço e tempo puros também de intuições puras, em contraste com as intuições empíricas, por não possuírem conteúdos empíricos.

Acatando a descoberta kantiana a respeito das formas puras da sensibilidade como condição de toda a experiência possível, Schopenhauer as tratará de um modo diferenciado da maneira de seu mestre. Se, como formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo também são considerados representações, devem, por conseguinte, ser regidos pelo princípio de razão suficiente, ganhando este princípio nova significação, intitulada aqui de princípio de razão suficiente do ser. Todavia, como são duas as intuições puras, igualmente duplas serão as formas desse princípio de razão, uma a reger o espaço e outra, o tempo. O pensador alemão define da seguinte maneira o referido princípio segundo essa nova classe de objetos, tempo e espaço puros:

> Espaço e tempo são de composição tal, que todas as suas partes estão entre si em uma relação, de modo que cada uma delas está determinada e condicionada por outra. No espaço, esta relação se chama *posição*, e no tempo, *sucessão*. (Schopenhauer, 1977, §36, p.148, grifos do autor, tradução nossa)[35]

E logo na sequência:

> A lei segundo a qual as partes do espaço e do tempo se determinam umas às outras em ordem a estas relações, eu a denomino *princípio de razão suficiente do ser, principium rationis sufficients*

35 "Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und begint ist. Im Raum heißt dies Verhältniß *Lage*, in der Zeit *Folge*."

> *essendi*. (Schopenhauer, 1977, §36, p.148, grifos do autor, tradução nossa)[36]

Portanto, no espaço e no tempo como intuições puras, representações sem conteúdos empíricos, deve atuar uma figura do princípio de razão, pois essas representações são constituídas por partes, posições e momentos, que devem estar submetidas a um ordenamento necessário. No tempo esse ordenamento é a sucessão, ou seja, todo instante de tempo deve ser precedido de um outro; no espaço, a ordem segue a posição de suas partes, uma determinando a outra. No campo das ciências a consequência mais evidente desta formulação do princípio de razão do ser, por Schopenhauer, se fará sentir na matemática e na contestação do método euclidiano.

As duas ciências que investigam esses objetos, o espaço e o tempo puros, são geometria e aritmética, respectivamente. A primeira retira e fundamenta seus conhecimentos do princípio de razão do ser no espaço, uma vez que as partes deste estão em conexão necessária e determinando-se reciprocamente. A segunda, por sua vez, funda-se no princípio de razão do ser aplicado ao tempo, que determina que todas as partes do tempo estão numa relação de sucessão e, portanto, todo o enumerar será uma expressão dessa relação. Entretanto, geometria e aritmética são ciências, por conseguinte, conhecimento abstrato, algo que o princípio de razão do ser, junto com seus objetos, tempo e espaço, não são. O conhecimento abstrato e científico da matemática dependerá do princípio de razão do ser como seu fundamento de conhecer, extraindo daqui sua verdade fundamental.

Com essa nova configuração do princípio de razão desenvolvida a partir das formas *a priori* da sensibilidade, Schopenhauer procurará dar uma nova fundamentação às matemáticas, não mais dependente exclusivamente de deduções lógicas, princípio de razão do conhecer,

36 "Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den *Satz vom zureichenden Grunde des seyns, principium rationis sufficientis essendi*."

mas sim por meio do princípio de razão do ser e das intuições puras. O princípio de razão do ser nos diz o porquê de as proposições da geometria e aritméticas serem verdadeiras, verdade esta que deve ser qualificada como transcendental, em vez de verdade lógica, pois não se baseia em raciocínios demonstrativos.

1.3.4. Princípio de razão do agir

Chegamos, por fim, à ultima figura do princípio de razão suficiente distinguida por Schopenhauer, e que terá uma enorme influência em *O mundo como vontade e como representação* e na sua metafísica da vontade, pois nos apresenta uma outra via de acesso à causalidade.[37] No entanto, esse não será o foco das considerações do filósofo na sua tese sobre o princípio de razão.

O princípio de razão do agir pode ser considerado como uma modalidade de causalidade. Uma primeira causalidade é a estritamente física, ou seja, a dos corpos inanimados a fazerem efeitos uns sobre os outros, por exemplo, a influência de uma bola de bilhar sobre outra; de outra perspectiva, existe a causalidade por excitação, a determinar as plantas, portanto, corpos vivos mas que não contêm conhecimento; e, por último, temos a causalidade como conhecimento, onde os movimentos dos corpos animais são determinados pelos objetos reais, transformando-se assim em motivos para suas ações. A causalidade pode, deste modo, ser decomposta em três modalidades, contudo, em todas essas formas de causalidade vigora uma rígida necessidade, pois o consequente sempre decorrerá necessariamente de um antecedente.

37 Portanto, para nosso objetivo, que é investigar o conhecimento intuitivo e o abstrato no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*, essa ligação do princípio de razão do agir com a causalidade e a descoberta da metafísica da vontade não nos ocupará aqui. O princípio de razão do agir tem relevância para nossa investigação na medida em que todo animal deverá agir determinado por motivos e será este o princípio de razão que explicará suas ações.

É por uma mudança de foco ocorrida no sujeito do conhecimento que Schopenhauer formula a noção de sujeito do querer, pois o sujeito deixa de conhecer os objetos externos, no espaço, e passa a ocupar-se exclusivamente consigo mesmo. O sujeito tem acesso imediato a si mesmo pelo sentido interno, mas não como um ser cognoscente, e sim como um ser que quer. O filósofo apresenta deste modo esse conhecimento interno:

> A última classe de objetos da faculdade de representação, que se deixa observar, é muito importante: não compreende mais que *um* só objeto para cada indivíduo, a saber: o objeto imediato do sentido interno, *o sujeito do querer*, que é objeto para o sujeito cognoscente, e só se dá ao sentido interno, por isso só aparece no tempo, não no espaço [...]. (Schopenhauer, 1977, §40, p.157, grifos do autor, tradução nossa)[38]

Assim, o querer é um objeto conhecido pelo sujeito do conhecimento, entretanto, é um objeto que não se dá mediatamente, mas sim, imediatamente, numa intuição interna. E se o querer é um objeto para o sujeito do conhecimento, necessariamente para ele deverá haver uma determinação específica do princípio de razão suficiente, já que todo objeto é regido pelo princípio de razão. Assim, o explica Schopenhauer:

> *a motivação é a causalidade vista de dentro*. Esta se apresenta aqui de uma maneira completamente distinta, em outro meio distinto, para outro modo de conhecer absolutamente diverso; por isso é obrigatório exibi-la como uma forma especial e peculiar de nosso princípio, que aparece como *princípio de razão suficiente do agir, principium*

38 "Die letze unsere Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigne, aber sehr wichtige : sie begreift für Jeden nur *ein* Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, *das Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur denn innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint [...]."

rationis sifficentis agendi, ou brevemente, como *lei de motivação*. (Schopenhauer, 1977, §43, p.162, grifos do autor, tradução nossa)[39]

Assim sendo, toda ação do sujeito do querer deve ser determinada por um motivo, este sendo sua razão suficiente de agir; não há, portanto, uma ação que não tenha um motivo que a determine rigorosamente, este motivo se apresentando para o sujeito como uma causa para o seu querer. Todas as ações do sujeito que quer são regidas pelo princípio de razão do agir como uma lei de motivação, onde os objetos conhecidos transformam-se em motivos para o sujeito. Nos animais, em decorrência de seu modo de conhecimento, somente os objetos empíricos determinam suas ações como motivos, já o homem pode ser guiado em suas ações pelos objetos empíricos e, por possuir razão, pelos conceitos.

Neste momento, depois de realizado todo um trajeto que procurou mostrar como Schopenhauer acha necessário decompor o princípio de razão suficiente, as suas quatro figuras e seus respectivos objetos, é possível concluir que no mundo fenomênico estudado pelo autor no Livro I, onde estão situados os conhecimentos empírico e abstrato, o princípio de razão deve reger todos os objetos ou, dito de outra forma, todas as representações. Logo, princípio de razão é um dos elementos fundamentais para compreender sua teoria do conhecimento.

39 "*die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn*. Diese stellt sich demnach hier in ganz anderen Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unsers Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als *Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agend*, kürzer, *Gesetz der Motivation*."

2
O CONHECIMENTO INTUITIVO

2.1. Sensibilidade e representações intuitivas puras

No capítulo anterior, vimos que a pedra fundamental de toda a teoria do conhecimento de Schopenhauer é a afirmação de que sujeito e objeto são interdependentes, isto é, onde se encontra o sujeito deve-se encontrar necessariamente o objeto, e vice-versa. É impossível, portanto, haver sujeito sem objeto ou, ao contrário, objeto sem sujeito. Essas duas metades constituem a forma do mundo como representação no qual é possível o conhecimento dos objetos empíricos e dos da ciência. Desta noção básica decorre que o fenômeno, o objeto que se apresenta para ser conhecido, não possui existência absoluta, mas somente relativa, donde surge a conclusão schopenhaueriana de que o mundo da representação é mera aparência.

Na sequência apresentamos a ideia que, de acordo com o filósofo alemão, a forma geral determinante de todo objeto é o princípio de razão. Ademais, foi indicado que o princípio de razão só possui validade com relação aos objetos, jamais sua jurisdição atua sobre o sujeito do conhecimento ou entre este sujeito e os objetos. Essa pode ser considerada uma segunda verdade, já dependente da primeira, de toda a teoria de conhecimento de Schopenhauer. Além disso,

pode-se dizer que o objeto, como entendido na tese de doutorado de autor, divide-se em quatro classes, cada uma tendo de ser regida obrigatoriamente por uma das figuras do princípio de razão.

E, finalmente, reconhecemos que a diferença radical entre nossas representações no Livro I é a que existe entre representações intuitivas e abstratas. As representações intuitivas subdividem-se em puras e empíricas, sendo que as primeiras são as condições de possibilidade de toda a experiência e as segundas, os objetos empíricos. As representações abstratas, por sua vez, são os conceitos, produtos da razão, e somente o homem as possui. Por outro lado, as representações intuitivas pertencem a todos os seres vivos e cognoscentes, embora somente os humanos consigam diferenciar as representações empíricas das puras, quais sejam, as intuições puras.

Após termos passado por toda essa etapa de identificação das bases do conhecimento para Schopenhauer, apresentadas pelo autor logo nos três primeiros parágrafos do Livro I, resta, agora, iniciar a investigação das representações intuitivas e abstratas, das faculdades de conhecimento relacionadas a cada tipo de representação, além de seus limites cognitivos, pois como destaca o filósofo:

> do mesmo modo que o objeto em geral só existe para o sujeito como sua representação, também cada classe especial de representações só existe para uma determinação igualmente especial do sujeito, que se nomeia faculdade de conhecimento. (Schopenhauer, 2005, p.53)

Se o mundo da representação é formado pelo sujeito e pelo objeto do conhecimento, ao ocorrer uma mudança qualitativa no objeto, deve-se igualmente no sujeito haver uma transformação. Na citação, percebemos imediatamente o procedimento de Schopenhauer para a determinação das diferentes faculdades cognitivas do sujeito, pois se o objeto em geral existe apenas para o sujeito, cada classe de representação necessariamente existirá para uma delimitação particular do sujeito cognoscente, a que será dada o nome de faculdade de conhecimento. Portanto, haverá um igual número de faculdades cognitivas no sujeito do conhecimento em acordo com a quantidade de

classes de representações, ou de objetos do conhecimento. Vimos que as representações se dividem, no Livro I de *O mundo como vontade e como representação,* em intuitivas, tanto puras quanto empíricas, e abstratas, e dessa maneira teremos que ter, se o raciocínio do filósofo alemão for coerente com sua regra, três faculdades específicas de conhecimento, cada uma referente a uma classe de representação. Assim, teremos uma faculdade responsável pelas representações intuitivas puras, outra ligada às representações intuitivas empíricas, e, finalmente, a faculdade de conhecimento relacionada às representações abstratas.

As representações intuitivas puras referem-se às formas puras da intuição, condições de possibilidade da experiência, e têm como faculdade cognitiva própria a sensibilidade pura; as intuitivas empíricas dizem respeito aos objetos reais e singulares, constituindo o mundo empírico, possuindo como faculdade particular o entendimento; e, por fim, as representações abstratas, os conceitos, responsabilidade exclusiva e própria da razão. Na teoria do conhecimento de Schopenhauer, as várias faculdades cognitivas são progressivas, isto é, tem-se, primeiramente, a sensibilidade e suas formas puras, espaço e tempo, pois são condições formais indispensáveis da experiência; na sequência, passa-se para o entendimento e as intuições empíricas, os objetos reais e suas relações; e, encerrando, a razão produz os conceitos, as representações abstratas. É importante não inverter essa ordem e nem a relação que as faculdades de conhecimento mantêm entre si para compreender o pensamento schopenhaueriano. Caso isto não seja observado, ocorrerá consequentemente saltos abruptos, descontinuidades, rupturas, fazendo com que a lei da especificação não seja seguida.

Desse modo, é correto iniciar a investigação das faculdades específicas do sujeito do conhecimento e seus respectivos objetos pela sensibilidade e suas formas *a priori*, tempo e espaço; passando na sequência para o entendimento, a sua exclusiva função e o conhecimento empírico; e concluir, no próximo capítulo, com a razão, sua capacidade de produzir conhecimento abstrato, os conceitos, e as vantagens que este modo de conhecer confere exclusivamente aos homens.

A sensibilidade é a faculdade correspondente às representações intuitivas puras, também chamadas no Livro I de condições de possibilidade de toda a experiência, ou seja, são identificadas com as intuições puras, espaço e tempo. No estabelecimento desta faculdade cognitiva, Schopenhauer apresenta-se como um autêntico seguidor de Kant, pois, além de ratificá-la, a considera a grande descoberta de Kant, não encontrando nenhum motivo para refutá-la, pois a *Estética Transcendental* "é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para imortalizar o nome de Kant" (Schopenhauer, 2005, p.549).[1]

Após a apresentação de quais são as representações intuitivas puras e a qual faculdade de conhecimento pertencem, o autor deve se dedicar à explicação dessas mesmas representações puras. Como Schopenhauer estabelecera em sua tese de doutorado, tempo e espaço puros também podem ser classificados como objetos, objetos do conhecimento matemático, e como tal devem ser regidos, cada um, por uma das figuras do princípio de razão, neste caso exclusivamente denominado princípio de razão do ser. Se as formas puras da sensibilidade são duas, o princípio de razão também será duplo, isto é, aparecerá como duas leis distintas a regulamentar cada uma das formas *a priori* do conhecimento, denominando-se princípio de razão do ser no espaço e no tempo.

O espaço como forma da sensibilidade é intuível por si mesmo e sem conteúdo empírico algum, pois a experiência já é dependente desta forma *a priori*, aliás, um ensinamento kantiano. Aqui o princípio de razão adquire a figura do princípio de razão do ser no espaço, onde

---

1 Contudo, para ser mais preciso no que diz respeito à sensibilidade, afirma Schopenhauer (2005, p.53) em outra passagem: "O correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria". Deste modo, o filósofo aceita e segue as caracterizações kantianas, mas com certas reservas. Kant, em sua *Estética Transcendental*, descobrira que a sensibilidade possui duas formas *a priori*, espaço e tempo. Schopenhauer acolhe este ensinamento, mas afirma que, além disso, há algo mais: a matéria. Mais adiante reconheceremos que a faculdade referente à matéria é o entendimento.

as posições espaciais limitam-se e determinam-se reciprocamente. O espaço é cognoscível a partir dessa lei, e quem a reconheceu "esgotou com isso toda a essência do espaço, visto que esse é, por completo, tão somente a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes, o que se chama POSIÇÃO" (Schopenhauer, 2005, p.49, grifo do autor). Portanto, o espaço puramente intuído é considerado somente limitação recíproca entre suas partes e nada além disso, esta característica sendo toda a sua essência e que conformará tudo o que preenchê-lo.

A outra forma da sensibilidade pura, por seu turno, é o tempo. Nesta representação intuitiva pura, o princípio de razão adquirirá diferente configuração, se mostrando como princípio de razão do ser no tempo, sendo este princípio toda a essência do tempo, pois como sustenta o autor:

> Quem reconheceu a forma do princípio de razão que aparece no tempo puro como tal e na qual se baseia toda numeração e cálculo, também compreendeu toda a essência do tempo. Este nada mais é do que justamente aquela forma do princípio de razão, e não possui nenhuma outra propriedade. Sucessão é toda a sua essência. (Schopenhauer, 2005, p.49)

O tempo, portanto, como intuição pura, é apenas sucessão, não sendo nada mais que isso. A sucessão esgota todas as propriedades do tempo como forma *a priori* da sensibilidade, e dela será derivada toda operação de cálculo. No entanto, essa sucessão no tempo não se dá contingentemente, mas sim por meio de uma lei necessária, a saber, "cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado" (Schopenhauer, 2005, p.48). Nada que possua existência no tempo e que o preencha poderá ser considerado sem este estar condicionado a algo anterior, tendo que vir a ser e estando obrigatoriamente ligado ao momento precedente, mas que, irrevogavelmente, será eliminado pelo momento vindouro. Portanto, tudo o que se encontra no tempo será relativo e efêmero, devido à própria essência do tempo, e não deve ser apreendido como permanente, estável ou perene.

As intuições puras, espaço e tempo, são consideradas por Schopenhauer como representações intuitivas puras porque são formas *a priori* da sensibilidade reconhecidas diretamente, sem necessitar de mediação alguma. São postas pela própria sensibilidade como condição de toda a experiência, não derivando, assim, da própria experiência, ou seja, de conhecimentos empíricos. Estão, portanto, livres de todos os conteúdos derivados da experiência.

Se as representações intuitivas puras são condições de possibilidade da experiência, deverão condicionar e modelar o conhecimento dos objetos empíricos. Além disso, é possível dizer que as representações intuitivas puras darão, segundo Schopenhauer, um fundamento para o conhecimento rigoroso da matemática, visto que a geometria funda-se na intuição pura do espaço, e a aritmética na intuição pura do tempo. Toda a formulação daí advinda em conceitos abstratos, pela razão, constitui o conhecimento da matemática e de sua rigorosa universalidade e necessidade. É interessante notar que, de acordo com estas duas posturas, as formas *a priori* da sensibilidade trarão uma consequência dupla para o conhecimento, pois determinarão tanto o conhecimento do mundo dos objetos empíricos e reais, mundo de aparências e mutabilidade, quanto o conhecimento matemático, com sua certeza apodítica.

Em decorrência do que fora apresentado, é permitido inferir que a cada classe de representação corresponde uma faculdade de conhecimento própria. As representações intuitivas puras, condições indispensáveis para os conhecimentos empírico e matemático segundo Schopenhauer, são as formas *a priori* da sensibilidade descobertas e comprovadas por Kant em sua *Estética Transcendental*. Mas Schopenhauer acrescenta a esta lição do mestre que toda representação está necessariamente submetida ao princípio de razão, no caso de espaço e tempo puros, o princípio de razão do ser. A faculdade de conhecimento própria para as intuições puras, ou representações intuitivas puras, é a sensibilidade.

2.2. O entendimento e sua única função

Identificamos no item anterior as formas *a priori*, espaço e tempo, como as representações intuitivas puras e que a faculdade de conhecimento correspondente é denominada sensibilidade. Ademais, ressaltamos que essas representações puras são regidas pela figura do princípio de razão do ser, sendo no espaço posição e no tempo, sucessão.

No entanto, o conhecimento intuitivo é ainda composto pelas representações intuitivas empíricas, também intituladas intuições empíricas, que formam os objetos do mundo fenomênico, junto com suas relações. Como o objeto do conhecimento só existe para o sujeito, verdade fundamental para a teoria do conhecimento de Schopenhauer, a cada novo tipo de objeto deve ser possível reconhecer uma nova faculdade cognitiva do sujeito, as intuições empíricas, por conseguinte, terão uma faculdade de conhecimento específica relacionada a elas, denominada por nosso filósofo de entendimento.

Naturalmente, o próximo passo seria investigar essa faculdade, suas representações e o seu alcance cognitivo, porém, antes é adequado identificar o problema que o entendimento e as representações intuitivas empíricas buscam solucionar na filosofia schopenhaueriana, para daí passar ao esclarecimento desse modo de conhecimento. Ao reconhecer a problemática e como Schopenhauer a desenvolve, conjuntamente se terá uma pista, um indício, para a sua própria solução.

Segundo Maria Lúcia Cacciola, a grande crítica de Schopenhauer a Kant deve-se a este não ter dado uma explicação satisfatória para o mundo empírico. A autora apresenta desse modo o problema:

> A questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant. Para Schopenhauer, Kant leva *o pensar para dentro da intuição*, quando admite que é um "objeto irrepresentável" (o objeto em geral), aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. E a função das categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, é a de ser condição de possibilidade da experiência,

> ou seja, acrescentar tal objeto à intuição. (Cacciola, 1994, p.36, grifos da autora)

Essa passagem já nos dá a indicação do caminho a ser percorrido para compreendermos o problema que a concepção de Schopenhauer sobre o entendimento busca solucionar: o ponto central aqui é a experiência. Se o filósofo de Danzig se mostrou, até o presente momento, um seguidor de Kant, assumindo as intuições puras, é a partir desse novo ponto, o mundo empírico, que surgirá uma divergência séria com relação ao mestre de Königsberg. A crítica severa de Schopenhauer a Kant será o salto que este realizou por sobre o mundo empírico, passando da *Estética Transcendental*, teoria da sensibilidade pura, diretamente para a *Lógica Transcendental*, teoria do pensamento puro, com a singela afirmação de que o objeto empírico nos é dado. É este salto por sobre a realidade empírica que dará a ocasião para a separação precisa entre representações intuitivas e abstratas no pensamento schopenhaueriano. Com a noção de representação intuitiva empírica, e sua capacidade de conhecimento correspondente, nosso pensador procurará resolver o que classifica como o "erro" de Kant, qual seja, o descuido com relação à realidade empírica.

Desta maneira, é necessário relembrar duas passagens de como Kant tratava o objeto e o modo como é conhecido. Sobre este assunto, afirma o filósofo de Königsberg logo no início da *Estética Transcendental*:

> pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. Todo pensamento, contudo, [...] tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado. (Kant, 2005, p.71, grifos do autor)

E, no princípio da *Lógica Transcendental* podemos ler: "Essas duas faculdades ou capacidades [entendimento e sensibilidade]

também não podem trocar suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião" (Kant, 2005, p.92).

A partir destas duas citações, vemos que Kant delimita bem a esfera de atuação da sensibilidade e do entendimento, junto com seus respectivos objetos. A sensibilidade é a faculdade pela qual os objetos são dados ao sujeito; o entendimento, por sua vez, é a faculdade de pensar os objetos por meio de conceitos; a intuição não pertence ao entendimento, mas somente à sensibilidade, pois apenas esta se refere direta e imediatamente ao objeto. O entendimento, sendo assim, não pode intuir, mas unicamente pensar, atividade que se relaciona indireta e mediatamente com o objeto, por meio dos conceitos.

Schopenhauer acredita ter encontrado uma enorme contradição nessas definições kantianas e na sua doutrina dos conceitos puros do entendimento, e é para superar essa contradição que o filósofo irá propor a sua concepção própria de entendimento. Diz o autor na *Crítica da filosofia kantiana*:

> Ele [Kant] deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um objeto seja apreendido. Com isso, repito, traz O PENSAMENTO PARA A INTUIÇÃO. Mas eis que, de novo, o objeto do PENSAMENTO é um objeto particular, real; com isso o pensamento perde seu caráter essencial da universalidade e abstração e, em vez de conceitos universais, recebe coisas individuais por objeto, com o que leva de novo A INTUIÇÃO PARA O PENSAMENTO. (Schopenhauer, 2005, p.552, grifos do autor)

Este trecho indica a contradição que Schopenhauer julga encontrar na faculdade de entendimento kantiana. A contradição estaria contida na concepção de que para Kant, o entendimento (e suas categorias puras) não seria faculdade de conhecimento relacionada à intuição, pois só pode pensar os objetos, mas que, ao mesmo tempo, é uma faculdade de intuição, porque cria a experiência e a torna compreensível unicamente por meio dos conceitos puros. O

pensamento, cuja função era somente pensar mediatamente os objetos por meio dos conceitos, passa agora a pôr o objeto da experiência, fazendo que este seja apreendido através de suas doze categorias.

Além disso, uma outra discordância schopenhaueriana pode ser detectada no trecho acima, considerando que o pensamento não apreende objetos particulares, porque tem caráter exclusivamente abstrato e, por conseguinte, universal. Todavia, se o entendimento, a faculdade de pensar segundo Kant, for trazido para a experiência, perderá suas características essenciais, a abstração e a universalidade, e pensará objetos singulares. Colocados estes dois problemas, já temos um vislumbre de como Schopenhauer tentará superá-los.

Tendo essas críticas em vista, o filósofo germânico procurará uma explicação para a intuição empírica do mundo e de seus objetos, coisa que Kant não o fizera ao dizer somente que os objetos nos são dados. Além do mais, em decorrência da contradição sobre a faculdade do entendimento indicada acima, terá que se posicionar com relação a uma destas duas opções: ou o entendimento é faculdade de intuição do objeto singular e empírico, logo não sendo pensamento, ou o entendimento é faculdade de pensamento, e, portanto, não se liga diretamente à experiência ordinária, sendo sempre abstrato e universal. A escolha de uma dessas possibilidades determinará a doutrina de Schopenhauer sobre o entendimento e, consequentemente, a da razão.

Para solucionar esse dilema, o pensador tem em vista sempre o salto kantiano por sobre a realidade empírica ao explicá-la como simplesmente dada, e se aferrará na superação desse "erro" de Kant. Ao afirmar que o objeto é dado pela sensibilidade, Schopenhauer acusa Kant de ter confundido a impressão nos órgãos sensoriais com a intuição do objeto, visto as impressões realmente serem dadas. Contudo, a mera sensação ainda não pode ser considerada como um objeto empírico, pois se constitui apenas de dados, sendo preciso algo além dela, ou melhor dizendo, algo que converta os dados sensoriais em intuição empírica, isto é, num objeto. Essa conversão será a tarefa que Schopenhauer atribuirá ao entendimento por meio de sua única função: conhecimento da lei de causalidade. Logo, o

entendimento estará relacionado à intuição dos objetos empíricos e singulares, e não deverá ser considerado pensamento, gerando um abandono da teoria de Kant sobre esta faculdade de conhecimento e suas doze categorias.

Foi possível, assim, reconhecer o problema que levou Schopenhauer à crítica da noção de entendimento tal qual fora desenvolvida por Kant. De agora em diante será preciso esclarecer a concepção schopenhaueriana sobre essa faculdade cognitiva específica. Sua concepção de entendimento liga-se intimamente com a de matéria, e, portanto, iniciaremos, seguindo o autor no Livro I, expondo sua compreensão de matéria para na sequência indicar a de entendimento.

As formas puras da sensibilidade são espaço e tempo, e como Kant já descobrira são independentes da experiência, visto a precederem e a determinarem. No entanto, essas formas puras da sensibilidade são vazias de conteúdo, e o que dará conteúdo a elas será a sensação nos órgãos dos sentidos. Contudo, espaço e tempo puros são regidos pelo princípio de razão do ser. No espaço o princípio de razão determina que todas as suas partes limitam-se reciprocamente, o que é denominado posição; no tempo, por seu turno, o princípio de razão delimita que suas partes estão condicionadas pela sucessão. Logo, a matéria deverá conter em si estas duas características, uma vez que

> Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é inseparável, pressupõe o ESPAÇO. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto, a uma determinação do TEMPO. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no seu fazer-efeito, na causalidade. (Schopenhauer, 2005, p.50, grifos do autor)

Desta maneira, a forma ou a figura que a matéria adquire é determinada pelo princípio de razão do ser no espaço, qual seja, posição; por outro lado, a mudança que sofre, pelo princípio de razão do ser no tempo, sucessão. A matéria, por ser conhecida a partir das características do espaço e do tempo, deve assim ser constituída pelas duas características *a priori* da sensibilidade, e Schopenhauer vai além, pois afirma que toda a sua essência constitui-se nisso: união do espaço e do tempo.[2]

A matéria, ao unificar as propriedades de tempo e do espaço, tornando-os perceptíveis, constitui-se como um fazer-efeito, "pois nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo" (Schopenhauer, 2005, p.50). Ao identificar matéria com seu fazer-efeito, e, por conseguinte, com mudanças, Schopenhauer abre o caminho para igualmente associá-la com a lei de causalidade, a relação de causa e efeito. Deste modo, a lei de causalidade

> adquire a sua significação e necessidade unicamente pelo fato de a essência da mudança não consistir apenas na alteração dos estados em si, mas antes no fato de NO MESMO LUGAR do espaço haver agora UM estado, em seguida OUTRO e, NUM ÚNICO e mesmo tempo determinado, haver AQUI este estado, LÁ outro. Só essa limitação recíproca do tempo e do espaço fornece uma regra, segundo a qual a mudança

2 A noção de matéria na obra inteira de Schopenhauer (2005, p.611) é ambígua e o próprio pensador esclarece isto ao afirmar: "Puramente por si, a matéria só pode ser pensada *in abstracto*, e não pode ser intuída, visto que aparece à intuição sempre já em forma e em qualidade". Eduardo Brandão vê nesta dupla característica da matéria para o autor alemão uma contradição, pois "ao estabelecer dois sentidos para a matéria, não teríamos uma *ligação* em abstrato (*Materie*) como condição *a priori* da ligação em concreto (*Stoff*), o que institui formalmente uma diferença entre pensar e intuir [...] na medida em que a noção de *Materie* é um *ens rationis*, uma abstração, um objeto do pensar? Assim, ao estabelecer a noção de *Materie*, Schopenhauer introduz um foco de tensão na sua teoria da representação que só se justifica – sem deixar de ser um ponto contraditório –, a partir do papel da noção de matéria na relação entre representação e Vontade" (Brandão, 2008, p.166-7, grifos do autor).

> tem de ocorrer, significação e ao mesmo tempo necessidade. Aquilo a ser determinado pela lei de causalidade não é, portanto, a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão em referência a um espaço determinado; não a existência de estados num lugar qualquer, mas neste lugar e num tempo determinado. (Schopenhauer, 2005, p.51, grifos do autor)

Se a essência da matéria é unificar as propriedades de tempo e de espaço puros, a causalidade, igualmente se caracterizará por isto, surgindo desta combinação das regras do tempo e do espaço a lei para todo fazer-efeito, causalidade, determinando, assim, que as mudanças devam ocorrer num lugar e num tempo precisos.

Mas qual a importância da apresentação dessa identidade entre matéria e causalidade? É certo que o mundo como representação tem uma primeira divisão, sujeito e objeto; adicionalmente, que cada classe de objetos só existe para uma determinação especial do sujeito, denominada faculdade de conhecimento. Desse modo, espaço e tempo, como representações e formas puras da cognoscibilidade, têm uma faculdade de conhecimento própria, a sensibilidade; a matéria, ou também causalidade, como união daquelas formas puras terá, igualmente, uma faculdade de conhecimento especial, intitulada por Schopenhauer de entendimento. Portanto, matéria, causalidade e entendimento têm uma relação intrínseca na teoria do conhecimento do filósofo alemão e, ao se reconhecerem as propriedades de uma, se compreenderam, de certa maneira, as das outras, pois, "o correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso" (Schopenhauer, 2005, p.53, grifo do autor).

Logo, o entendimento é uma faculdade específica do sujeito, que tem como função conhecer a causalidade, o fazer-efeito, e exclusivamente reconhecer isto, sem que se possa atribuir outras funções ou propriedades ao entendimento, pois

> Conhecer a causalidade é sua função exclusiva, sua única força, e se trata de uma grande força, abarcando muito, de uso multifacetado

> e, não obstante, inconfundível em sua identidade no meio de todas as suas aplicações. Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação, sempre presente, do entendimento é a intuição do mundo efetivo. Este é, de fato, conhecimento da causa a partir do efeito; por conseguinte toda intuição é intelectual. (Schopenhauer, 2005, p.53)

Nesta passagem Schopenhauer expressa claramente sua ideia de entendimento e da sua única função cognitiva. O entendimento é uma faculdade de conhecimento pertencente ao sujeito, logo é subjetividade; além disso, é relacionado com a causalidade, ou matéria, que pertence ao objeto. Entendimento, portanto, é a faculdade subjetiva de reconhecer a causalidade, isto é, causa e efeito entre objetos; e esta é sua única função, nenhuma outra função lhe podendo ser atribuída. Neste ponto torna-se perceptível certa cisão de Schopenhauer com o seu mestre de Königsberg, já que, para este, o entendimento possui doze funções bem distintas, os conceitos puros do entendimento deduzidos da tábua lógica dos juízos, e que realizam sínteses do múltiplo dado, e que segundo a interpretação de Schopenhauer tornaria a experiência possível.[3] O entendimento para Kant tem, assim, muito mais funções do que para o pensador nascido em Danzig.

A única função do entendimento, para Schopenhauer, o conhecimento da causalidade, tem múltiplas aplicações, e a primeira destas é a intuição do mundo efetivo, ou seja, do mundo real e empírico. É, portanto, o entendimento que tem a capacidade de conhecer os

3 Aceitaremos a crítica schopenhaueriana, todavia, é problemática esta visão do autor, e mereceria uma pesquisa mais detalhada: será que a experiência de que Kant trabalha por meio de seu entendimento é realmente a experiência ordinária como Schopenhauer afirma, ou será que é a experiência em sentido científico, ou seja, o experimento científico? Vale lembrar que grande parte da *Crítica da razão pura* investiga a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* nas ciências.

objetos do mundo empírico; mundo que tem existência exclusivamente pelo entendimento. Logo, o entendimento é a faculdade empírica do conhecimento, e o único responsável pela experiência. A sensibilidade não é, assim, a faculdade do conhecimento sensível como a tradição filosófica afirmara, uma vez que se constitui somente pelas formas puras, espaço e tempo. Somente quando é adicionado o entendimento, o conhecimento de causa e efeito aos dados sensoriais, surge o conhecimento dos objetos sensíveis, de acordo com Schopenhauer. Portanto, o entendimento é a faculdade cognitiva responsável pelo conhecimento da realidade empírica.

Schopenhauer identificou uma contradição na *Lógica Transcendental* kantiana, pois, ao seu modo de ver, Kant afirmara que o entendimento não é uma faculdade de intuição dos objetos, mas somente de pensá-los, e ao mesmo tempo dissera que o entendimento produz a experiência, a intuição empírica, ao torná-la possível pelas suas categorias puras. Neste quesito, o pensador afirma decididamente a intuitividade do entendimento, pois ele é a capacidade de conhecer diretamente o mundo empírico, a efetividade, sendo esta sua única função. O mundo empírico, dos objetos reais e singulares, só ganha existência quando entendimento trata as impressões dos sentidos como efeito de uma causa, posicionando esta no espaço e no tempo como um objeto; o entendimento, portanto, ao produzir a experiência colocando o objeto como causa das impressões dos sentidos, se torna intuitivo, pois "do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição" (Schopenhauer, 2005, p.54, grifo do autor). O entendimento e sua única função, a causalidade, são responsáveis pelo conhecimento direto da experiência, tornando-se, por conseguinte, as outras onze categorias do entendimento kantiano desnecessárias.

Se o entendimento está ligado à realidade empírica e ao conhecimento da experiência, não poderá ser classificado como faculdade de pensamento, pois a característica essencial do pensar, segundo Schopenhauer, é a abstração e a universalidade, qualidades que demandarão outra faculdade de conhecimento, a razão. Logo, o

entendimento é faculdade cognitiva irracional. Todavia, não se deve tomar o termo irracional em sentido axiológico, ou seja, como significando ruim, imperfeito, mau, e nem como sinônimo de loucura, desarmonia, caos, bestialidade. Quando Schopenhauer refere-se à irracionalidade do entendimento, tem um significado bem preciso e também menos grandioso, a saber, o modo de conhecimento do entendimento é não racional, isto é, não se dá por conceitos da razão.

Essa função exclusiva do entendimento, o reconhecimento da causalidade, ao contrário do que aparenta, tem uma enorme força cognitiva. Poderíamos pensar que conhecer a causalidade apenas, é uma restrição enorme ao poder de conhecimento do entendimento, principalmente se lembrarmos do entendimento kantiano e de suas doze funções. Mas para Schopenhauer esta única função, conhecer causas e efeitos, abarca todas as suas possibilidades cognitivas, possuindo no mínimo duas manifestações principais.

A primeira destas, como já afirmado acima, é a intuição da efetividade, do mundo empírico. Os objetos reais só existem para o entendimento, quando este, por assim dizer, cria a intuição empírica através da aplicação da lei de causalidade às afecções dos sentidos. Essa primeira manifestação do entendimento, conhecer a realidade empírica, pode ser considerada como um dos extremos da função própria do entendimento. Contudo, há uma outra região extrema, a capacidade de conhecer a causalidade somente entre os objetos externos. Se no primeiro extremo o entendimento reconhecia apenas a causalidade entre os objetos e nossos órgão sensoriais, agora, nesta outra extremidade, é capaz de conhecer a causalidade exclusivamente entre os objetos empíricos, ou seja, compreender as relações e os nexos entre os objetos. Portanto, aquela única função do entendimento, conhecer a causalidade, se realiza entre esses dois pontos extremos e faz que o entendimento possua graus, indo da simples causalidade nos sentidos, de onde surge a intuição empírica, às mais difíceis concatenações e aos nexos causais entre os objetos, que darão origem às leis necessárias entre os objetos. A primeira e mais simples manifestação do entendimento pertence a todos os animais cognoscentes. Em relação a este tema declara Schopenhauer:

> O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais. Porém, o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla, desde o grau mais baixo, que conhece apenas a relação causal entre o objeto imediato e os mediatos – e, por conseguinte, é suficiente para a passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço –, até os graus mais elevados de conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza. Pois também esta última modalidade de conhecimento pertence sempre ao entendimento, não à razão, cujos conceitos abstratos podem servir tão somente para acolher aquela compreensão imediata, fixá-la e ligá-la, jamais produzi-la. (Schopenhauer, 2005, p.64-5)

Neste ponto Schopenhauer radicaliza sua concepção de entendimento, pois se a primeira e mais simples manifestação deste é a intuição dos objetos empíricos, qualquer ser que conheça objetos, sem distinção alguma, deverá possuir entendimento, logo, todos os animais.[4] Só agora é possível entender aquele início de *O mundo como vontade e representação* onde o autor dissera que o mundo da representação é uma verdade que se aplica a todo ser vivo e que conhece, isto é, a qualquer animal que possua entendimento, apesar de somente o ser humano conseguir ter conhecimento reflexivo disto (Cf. Schopenhauer, 2005, p.43).

---

4 Christopher Janaway comenta a este respeito: "Perceber o mundo é tarefa daquilo que ele [Schopenhauer] denomina intelecto ou entendimento, e ele sugere que o pensamento conceptual e o juízo não têm participação nessa tarefa. Por outro lado, a manipulação de conceitos para formar juízos, estabelecer relações entre juízos na forma de premissas e conclusões etc. é a tarefa daquilo a que ele dá o nome de razão. Ao fazer pouco da significação da razão e ao tratar os conceitos como abstrações mais ou menos anódinas da experiência direta ou intuição, Schopenhauer abre caminho para uma estreita assimilação entre a mente humana e a de outras criaturas vivas" (Janaway, 2003, p.46).

Sabendo que o entendimento, propriedade de todos os seres cognoscentes, tem unicamente uma função, conhecer a lei de causalidade, mas que se exterioriza em muitos níveis entre duas manifestações extremas possíveis, Schopenhauer segue um passo além, e preocupa-se em denominar as aparições destes níveis intermediários na aplicação do entendimento pelos seres que conhecem. Primeiramente, afirma que o uso do entendimento na vida prática chama-se prudência, pois esta "indica exclusivamente o entendimento a serviço da vontade" (Schopenhauer, 2005, p.65), enquanto sua aplicação para conceber apenas as relações causais entre os objetos, sem relação com a vontade, denomina-se argúcia, penetração, sagacidade. Na sequência explica que a carência de entendimento é estupidez, o que quer dizer obtusidade na aplicação da lei de causalidade, ou seja, um sujeito obtuso não reconhece as relações causais quando elas se apresentam, tanto no mundo natural quanto no prático. Por fim, Schopenhauer fala das diferenças entre as manifestações do entendimento no homem e nos animais. Diz o filósofo:

> Se nos homens os graus de agudeza do entendimento são bastantes variados, nas diferentes espécies animais são mais ainda. Em todas, mesmo as mais próximas das plantas, existe tanto entendimento quanto é exigido para a passagem do efeito no objeto imediato para o objeto mediado como causa, portanto para a intuição, apreensão de um objeto, pois justamente isso os torna animais, na medida em que lhes dá a possibilidade de movimento segundo motivos e, daí, a procura e obtenção dos alimentos. (Schopenhauer, 2005, p.66-7)

Logo, o entendimento, como capacidade de conhecer a causalidade, varia tanto nos humanos quanto nos animais, apesar de sua função ser sempre a mesma. O que Schopenhauer defende, e sem nenhuma cerimônia, é que existem animais que são mais inteligentes que outros, assim como homens mais inteligentes que outros, devido à aplicação em seus diversos níveis graduais da única função do entendimento, conhecimento da causalidade. Um sujeito mais inteligente que outro nada mais significa, para o pensador, do que

manifestar a função do entendimento nos níveis mais elevados, ou seja, reconhecimento da causalidade entre os objetos externos, descobrindo os nexos e relações que os ligam.

Diante do que foi exposto é permitido afirmar que, para Schopenhauer, o entendimento é uma capacidade subjetiva de conhecimento, cuja única função é reconhecer a causalidade, mas que se exterioriza em diferentes graus, indo do mais simples, a intuição da realidade efetiva, até o mais complexo, as conexões entre os objetos. O entendimento é, assim, uma faculdade de conhecimento intuitivo, pois se liga imediatamente aos objetos reais, às representações intuitivas empíricas, pois as apreende direta e imediatamente como causas das sensações ou das mudanças ocorridas entre os objetos empíricos. Todavia, este é também seu limite cognitivo, pois ao se restringirem os objetos empíricos e suas relações, jamais alcançará ou terá conhecimento de um objeto transcendente. Ademais, não é uma faculdade de pensar os objetos, como o queria Kant, pois o pensamento sempre será abstrato, geral e mediato, obra de outra capacidade cognitiva. Por fim, o entendimento não é propriedade exclusiva dos seres humanos e qualquer ser vivo que conheça objetos do mundo efetivo terá entendimento, mesmo que nas suas mais diferentes manifestações, porque toda intuição empírica é obra exclusiva desta faculdade.

2.3. O entendimento e as representações intuitivas empíricas

O entendimento, como foi reconhecido no item anterior, é a faculdade de conhecer a causalidade, a matéria; esta nada mais é do que fazer-efeito, não podendo se imaginar um outro ser para a matéria. A função única do entendimento, conhecer a causalidade, se manifesta em diferentes graus, indo do mais simples, a intuição do mundo efetivo, às concatenações causais mais complexas, isto é, relações causais somente entre objetos. Procuraremos, a partir de agora, explicar como Schopenhauer concebe a intuição empírica, ou dito de outra

forma, as representações intuitivas empíricas, o mundo real dos objetos e da experiência, que, aliás, segundo o autor é mera aparência.

A primeira e mais elementar função do entendimento é a intuição da realidade empírica. O pensador alemão sustenta que existem duas condições necessárias para termos a intuição do mundo efetivo, visto que

> a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo assenta-se em duas condições. A primeira, PARA EXPRESSÁ-LO DE MANEIRA OBJETIVA, é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si: sem uma tal característica universal, intuição alguma seria possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais; se, todavia, quisermos EXPRESSAR DE MANEIRA SUBJETIVA essa mesma condição, então diremos que o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível, pois apenas dele se origina a lei de causalidade, a possibilidade de causa e efeito, que também vale para ele; em consequência, apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo. A segunda condição, entretanto, é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito. (Schopenhauer, 2005, p.63, grifos do autor)

Neste trecho Schopenhauer é categórico ao afirmar que toda a intuição do mundo empírico é possível somente pela causalidade. Essa condição básica depende de que os objetos possuam, primeiramente, a propriedade de relacionarem-se produzindo mudanças entre si. Se a lei causal, ou o entendimento, une em si as propriedades contraditórias de tempo e de espaço, a sucessão e a posição, respectivamente, determinando em que estado a matéria deve existir neste tempo e neste espaço, os objetos reais terão que enquadrar-se a essa lei fundamental do entendimento. Todo objeto que neste instante age diferentemente é devido à influência de outro objeto, que o tornou diferente agora do que era antes. Essa determinação vale para todos os objetos, que também poderiam se denominados corpos materiais. Logo, os objetos não produzem necessariamente outros

objetos, mas sim transformações entre si ao se relacionarem. Sobre essa relação entre objetos Philonenko defende:

> não se deve dizer, a rigor filosófico, que um objeto é a causa de outro. É verdade que a linguagem habitual nos leva a fazê-lo. Mas na realidade se trata de relação entre estados (*zustände*), de complexos, de conjuntos moventes. Para Schopenhauer a causalidade é a relação temporal e espacial de dois estados, na qual um transformando-se sob a operação de outro, será chamado de efeito. (Philonenko, 1989, p.104-5, grifo do autor, tradução nossa)

A segunda condição para a intuição do mundo efetivo utilizar-se-á desta determinação causal dos corpos entre si, só que numa outra perspectiva. Esta mudança de plano se dá porque agora alguns corpos têm a propriedade de serem objetos imediatos do sujeito do conhecimento, recebendo a classificação de corpos animais, e não mais somente materiais. Deste ponto de vista os corpos animais distinguem-se dos corpos materiais por possuírem órgãos sensoriais e sensação, ou seja, têm a capacidade de serem afetados de maneira diferente que a dos corpos simplesmente materiais, pois recebem impressões sensoriais ao serem afetados por outros corpos e não somente mudanças físicas.

Nos corpos materiais a causalidade se dá apenas no sentido estrito do termo, ou seja, causalidade física. Os objetos produzem efeitos como mudança de lugar, forma, estado, propriedades etc. Um corpo ao se chocar com outro o desloca de lugar, ou se deforma; ou um corpo ao ser constantemente friccionado em outro, produz neste aumento da temperatura. Todas estas mudanças se dão pela influência de um corpo sobre outro por meio da causalidade física. Todavia, os corpos animais, além dessas alterações físicas, têm modificações de um outro tipo, qual seja, a sensação produzidas nos órgãos sensoriais, que, por sua vez, formarão a base para a aplicação do entendimento, e, por conseguinte, a intuição do mundo real. Dessa forma, os corpos animais, corpos com capacidade de receberem sensações, são os objetos imediatos do sujeito, já que este se encontra

em contato diretamente com eles. Além disso, são os objetos intermediários entre o sujeito do conhecimento e os objetos mediatos, isto é, os outros objetos reais. Estes só se apresentam ao sujeito na medida em que atuaram sobre seu corpo produzindo mudanças em seus órgãos sensoriais. A esse respeito, Schopenhauer se expressa da seguinte maneira:

> jamais se poderia chegar a tal intuição [intuição do mundo efetivo] se algum tipo de efeito não fosse conhecido imediatamente, servindo assim como de ponto de partida. Este, contudo, é o efeito sobre os corpos animais. Neste sentido, os corpos animais são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito; a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles. As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO. Tal relação não é uma conclusão em conceitos abstratos, não ocorre por reflexão, nem com arbítrio, mas é imediata, necessária, certa. Trata-se do modo de conhecimento do ENTENDIMENTO PURO, sem o qual não haveria intuição, mas restaria apenas a consciência abafada, vegetal, das mudanças do objeto imediato, que se seguiriam completamente insignificantes umas às outras caso não tivessem um sentido como dor ou prazer para a vontade. (Schopenhauer, 2005, p.53-4, grifos do autor)

A primeira condição para a intuição empírica é a capacidade dos corpos de atuarem sobre si produzindo mudanças. A segunda, por sua vez, é que alguns corpos são objetos imediatos para o sujeito, corpos nos quais suas alterações especificamente próprias, as sensações ou impressões dos sentidos, servirão de ponto de partida para o sujeito aplicar a lei de causalidade. As sensações formam, então, simplesmente o ponto de partida para a intuição dos objetos empíricos, não devendo ser consideradas como intuições empíricas, os objetos empíricos, como na declaração kantiana de que os objetos nos seriam dados na sensibilidade para depois serem pensados pelo entendimento. Sabemos, portanto, que para Schopenhauer as

sensações não se identificam com os objetos empíricos, sendo meramente dados sensoriais, afecções nos sentidos, contudo é a partir das sensações que se formará a intuição do mundo efetivo.

Para explicar os objetos reais, representações intuitivas empíricas, Schopenhauer recorrerá à sua concepção de entendimento, ou seja, conhecimento da lei de causalidade. As sensações não são ainda intuições, mas apenas mudanças sentidas no corpo do sujeito, isto é, no objeto imediato do sujeito, todavia, este agora está num estado diferente que antes de ter havido a sensação, o que dá a ocasião para a aplicação do entendimento, lei de causalidade, à afecção dos sentidos. Assim, e em vista do entendimento, a causa da sensação será intuída como um objeto ocupando um lugar no espaço e um momento no tempo, objeto este que provocara a mudança nos órgãos sensoriais.

Como já sabido, a sensibilidade possui duas formas puras, espaço e tempo, e cada uma dessas formas é regida pelo princípio de razão de ser. No espaço o referido princípio determina toda a sua essência, ou seja, a posição em alguma parte do espaço relacionada a outra porção do mesmo espaço; o tempo, por sua vez, é mera sucessão de instantes. O entendimento, contudo, une as propriedades de espaço e tempo através da lei de causalidade. Dessa forma, o entendimento aplica a causalidade à sensação dos sentidos, colocando-a, ou melhor, colocando a causa da impressão, numa posição no espaço e num tempo determinado e a intuindo como um objeto real e único. O entendimento é o responsável, portanto, pelo objeto empírico e não a sensibilidade como Kant defendera ao dizer que o objeto é dado à sensibilidade. Esse objeto, obra do entendimento segundo Schopenhauer, é a representação intuitiva empírica.

Todo esse processo de constituição da intuição empírica é elucidado pelo filósofo da seguinte maneira:

> O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo no tempo segundo a matéria, pois

o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer-efeito. (Schopenhauer, 2005, p.54, grifo do autor)

Neste trecho fica claro que órgãos como olho, ouvido e mão fornecem meros dados sensoriais para, a partir destes, o entendimento ter a oportunidade de aplicar a lei de causalidade e produzir a intuição empírica, o que oferece margem para a afirmação sempre constante de que o mundo, a realidade fenomênica, ao depender deste processo para aparecer ao sujeito não passa de uma simples representação deste, destacando seu caráter de mera aparência.

Para que seja bem compreendido esse processo intelectual na constituição da realidade empírica, é importante fazer menção ao texto *Sobre a visão e as cores*, de 1816, onde são oferecidos dois argumentos tomando por base a intelectualidade do funcionamento da visão. Ademais, a data de publicação deste texto demonstra que a concepção de entendimento e da intuição empírica no pensamento schopenhaueriano é anterior a *O mundo como vontade e como representação*.[5]

O primeiro argumento (Cf. Schopenhauer, 2003, p.33-4) recorre à maneira invertida com que o objeto teria de aparecer na retina caso a sensação fosse por si só intuição, pois os raios luminosos cruzam-se ao passar pela pupila, prefigurando na retina o objeto ao contrário.

---

5 Neste texto *Sobre a visão e as cores* há uma passagem que corrobora a noção que estamos desenvolvendo, a saber, que os objetos reais, as representações intuitivas empíricas são conhecidas exclusivamente pelo entendimento. O autor declara em um trecho: "Toda visão é intelectual, pois sem o *intelecto* jamais haveria visão, percepção, ou apreensão de *objetos*, mas restaria a mera sensação de que, como dor ou bem-estar, poderia ter quando muito um significado em relação à vontade, mas seria apenas uma alternância de estados vazios de significado, em nada semelhante ao conhecimento. A visão, isto é, o conhecimento de um *objeto*, ocorre antes de mais nada pelo fato de o *intelecto* relacionar toda a impressão que o corpo recebe à sua *causa*, colocando-a num espaço visto *a priori* de onde advém o efeito, reconhecendo assim como atuante, como *real*, isto é, como uma representação dos mesmos tipo e classe que o corpo" (Schopenhauer, 2003, p.29, grifos do autor).

A segunda prova, por sua vez, considera o fato de possuirmos dois olhos, mas mesmo assim enxergarmos somente um objeto, apesar dos estímulos sensoriais afetarem os dois olhos distintamente (Cf. ibid., p.35). Se a impressão nos sentidos já pudesse ser considerada intuição empírica, veríamos o mesmo objeto duplicado. Logo, é o entendimento que situa corretamente a imagem invertida nos olhos, como igualmente unifica os estímulos duplos sofridos pelos olhos.

A partir dessa analogia com a visão, o pensamento schopenhaueriano conclui que só pode haver intuição empírica através do entendimento, e não pela mera sensibilidade. O entendimento é o responsável pelo conhecimento dos objetos empíricos, e este modo de conhecimento que o entendimento proporciona é caracterizado pela imediatez, pois é a passagem da impressão nos sentidos, o efeito, para a sua causa, o objeto, em apenas um ato cognitivo. Para esse modo de conhecer imediato e intuitivo, o entendimento nada necessita de conceitos ou do conhecimento abstrato.

O entendimento só lida com as representações intuitivas empíricas, que devem ocupar um lugar no espaço e um momento no tempo, uma vez que esta faculdade cognitiva unifica as propriedades de espaço e de tempo. Refere-se, portanto, somente aos objetos singulares. A generalidade, a universalidade e a abstração não pertencem ao seu modo de conhecimento, e exigirão, assim, uma outra forma de conhecimento, a abstrata.

Além do mais, por ser a faculdade de conhecimento responsável pelas representações intuitivas empíricas, o entendimento não produz conhecimento intuitivo de objetos transcendentes, seu campo de atuação é exclusivamente a realidade empírica, fenomênica, dos objetos reais e singulares, ou seja, a experiência. Entretanto, o procedimento do entendimento na intuição empírica não é isento de falhas, pois dá a ocasião para o engano na aplicação da lei de causalidade, e que, por sua vez, gerará a ilusão.

Se o entendimento é capacidade de reconhecer a lei causal, e é esta característica que torna possível a experiência, a ilusão estará ligada a um mau emprego da causalidade. A explicação de Schopenhauer consistirá, de modo geral, em dizer que para um mesmo efeito

podem haver várias causas, dando ensejo ao engano do entendimento na aplicação da lei de causa e efeito. Esclarece de maneira rigorosa sobre o assunto o filósofo germânico:

> A ILUSÃO se dá quando um único e mesmo efeito pode ser produzido por duas causas completamente diferentes, sendo uma bastante frequente; a outra, rara: o entendimento que não possui dado algum para distinguir qual das duas causas faz efeito, visto que este é o mesmo, pressupõe em todas as vezes a causa habitual; ora como a sua atividade não é reflexiva nem discursiva, mas direta e imediata, a causa falsa se posta diante de nós como um objeto intuído, justamente a falsa aparência. (Schopenhauer, 2005, p.68, grifo do autor)

O ponto principal do argumento é que na intuição empírica o entendimento parte do efeito para a causa. Disto o autor postula que podem existir causas diversas para um mesmo efeito, e como o entendimento não é pensamento reflexivo, mas é conhecimento e aplicação direta e imediata da lei de causalidade, a causa falsa pode aparecer para o efeito gerando um engano do entendimento. Contudo, este engano depende de um hábito do entendimento, pois é a causa mais corriqueira, mais comum, que se coloca no caso de haver várias causas para o mesmo efeito. Assim, o entendimento estaria, de certa maneira, submetido à lei da associação humeana,[6] porém, somente quando um efeito possuir duas ou mais causas; se um determinado efeito possuir exclusivamente uma única causa que o produza, o entendimento não poderá se enganar jamais. Ademais, a causalidade é uma lei *a priori* do modo de conhecimento do sujeito, sendo que ela própria não depende de hábito associativo algum.

Parece, portanto, que é possível haver um certo aprendizado para o entendimento na aplicação da lei de causalidade quando há mais de

6 Hume ao procurar uma resposta para a relação de causalidade afirmara: "sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo de entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do *hábito*" (1973, p.145, grifo do autor).

uma causa para um mesmo efeito, embora a lei de causalidade tenha validade *a priori*. A causalidade será sempre a mesma, conhecimento de causa e efeito, todavia, o hábito de observar os efeitos derivarem sempre das mesmas causas interferiria na aplicação da lei aos fenômenos. Se, como Schopenhauer afirmou na citação acima, pode haver um efeito que possua duas causas, embora uma seja mais regular que a outra, a constância levará o entendimento a considerar apressadamente a causa mais habitual como a causa necessária do efeito. Deste modo há uma espécie de precipitação do entendimento em atribuir uma das possíveis causas a um efeito, fato que se deve à atividade de tal faculdade de conhecimento ser direta e imediata, não reflexiva. A razão é que conseguirá ponderar, pensar, refletir e descobrir o engano do entendimento, pois seu conhecimento é mediato, discursivo, realizado em vários atos cognitivos. Contudo, necessariamente sempre será posta uma causa para um efeito, mesmo que apareça na forma de uma ilusão dos sentidos ou engano do entendimento.

Um dos vários exemplos dado por Schopenhauer (Cf. 2005, p.69) e que pode ilustrar bem este engano dos sentidos, ou ilusão, é o brilho mais fraco da lua e das estrelas. Para este efeito, o brilho mais fraco de determinados corpos celestes, o entendimento atribui como causa a distância, pois se estivessem mais pertos o brilho seria mais intenso. No entanto, o brilho mais fraco de tais corpos pode ter como causa a interferência da densidade do ar na propagação da luz. Mas o entendimento não tem como reconhecer isto diretamente, pois aplica a lei de causalidade imediatamente, somente o conhecimento reflexivo poderá identificar tal ilusão, no entanto, sem conseguir corrigi-la. O engano dos sentidos permanece, pois o pensamento abstrato não interfere na intuição do mundo empírico e das representações intuitivas.

O pensamento filosófico sempre considerou a ilusão ou o engano provocados pelos sentidos como um argumento certo e seguro para desqualificar ou, em posições extremas, descartar completamente o conhecimento sensível. Essa possível falha do entendimento não abala em nada a posição de Schopenhauer a respeito da força cognitiva do entendimento. Também não é por isso que o autor considera

a realidade fenomênica como aparência e ilusão, pois o campo do entendimento para o conhecimento é este mesmo, o conhecimento da realidade fenomênica. A ilusão dos sentidos, ou engano do entendimento, tem pouca duração, pois as representações intuitivas empíricas estão submetidas irresistivelmente ao fluxo de mudanças constantes impostas pelo tempo. Assim,

> o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si – e ele se anuncia por completo e francamente como representação, ligada conforme a lei de causalidade. Trata-se da realidade empírica do mundo. (Schopenhauer, 2005, p.57)

Logo, o conhecimento empírico é completamente possível para o filósofo alemão, mesmo que haja engano do entendimento ou, além disto, que o fenômeno seja uma mera aparência. Na realidade empírica deve-se respeitar as limitações colocadas pelo tempo e pelo espaço, pois a característica deste mundo é ser mera representação submetida ao princípio de razão. Aqui não se pode ir além da representação; caso se queira algo mais profundo e essencial, além da representação, inicia-se a investigação sobre o outro lado do mundo, a coisa-em-si, livre de todas as formas do fenômeno.

Podemos dizer, então, que para que tenhamos intuição empírica são necessárias a sensibilidade, com suas formas *a priori*, a impressão nos sentidos, e, na sequência, a faculdade do entendimento. Essa aplica a lei de causalidade imediatamente às sensações sofridas pelo objeto imediato, os corpos animais, e, assim, as compreende como resultado causal de um objeto empírico num espaço e num tempo determinados. Todo este processo pode estar submetido ao engano quando for possível haver várias causas para um mesmo efeito, devido ao entendimento não ser reflexivo; no entanto, o engano dura pouco, pois a realidade empírica é marcada por um fluxo contínuo e sem fim. Mas, se o efeito possuir apenas uma causa, não há possibilidade alguma de o entendimento enganar-se. É o entendimento, portanto, que conhece o objeto empírico, a representação intuitiva empírica.

3
O CONHECIMENTO ABSTRATO

3.1. A razão e as representações abstratas

Após apresentados os conhecimentos intuitivo e direto da sensibilidade pura e do entendimento; de seus objetos, as representações intuitivas puras, espaço e tempo, e as representações intuitivas empíricas, os objetos singulares da experiência, respectivamente; é chegado o momento de esclarecer o conhecimento abstrato, realizado por conceitos e que constitui o modo especificamente humano de conhecimento.

Decerto, o princípio básico da teoria do conhecimento schopenhaueriana, o objeto só existe para o sujeito, também terá validade com relação às representações abstratas, os conceitos. E como a cada modificação no objeto conhecido corresponde igualmente uma alteração no sujeito que o conhece, chamada faculdade de conhecimento, será preciso, então, uma nova capacidade cognitiva para os conceitos. Se o conhecimento intuitivo das formas puras da intuição, espaço e tempo, possui como faculdade a sensibilidade pura; o conhecimento intuitivo empírico dos objetos, o entendimento; assim, também haverá uma determinação específica do sujeito para o conhecimento abstrato, que será denominada razão. A razão, portanto, é a capacidade cognitiva responsável pelo conhecimento abstrato, as representações abstratas, os conceitos.

Ademais, se todo objeto do conhecimento está sob o domínio do princípio de razão, este também será o caso dos conceitos, os objetos da razão. Neste caso específico, intitulado como princípio de razão do conhecer, toda representação abstrata deverá ser determinada necessariamente por outra representação, recebendo sua significação exclusivamente dessa relação com outra representação, comparável ao modo de como uma conclusão silogística retira sua verdade das premissas do raciocínio.

Ao iniciar sua exposição das representações abstratas e da razão, ou seja, o modo de conhecer exclusivamente humano, Schopenhauer utiliza uma metáfora que já dá um indício de todo o desenvolvimento que o pensador desdobrará para o conhecimento abstrato dos homens. Escreve o filósofo ao iniciar o §8 do Livro I de *O mundo como vontade e como representação*:

> Como da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, autossuficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo. (Schopenhauer, 2005, p.81)

Logo de início, antes mesmo de determinar com rigor essa nova maneira de conhecer, ao fazer uma comparação entre a diferença da luz do sol e a da lua, o pensador germânico já deixa implicitamente expresso o caráter essencial das representações abstratas, ou do conhecimento por conceitos. Essas representações são somente um reflexo de algo conhecido de outra forma, e, portanto, têm todo seu conteúdo vindo de fora, de outra parte, pois não se sustentam por si mesmas, precisando de uma referência externa que as iluminem, do mesmo modo como o sol fornece a luz para a lua refleti-la. Além disso, o modo de conhecimento abstrato é caracterizado como reflexivo, uma "aparência refletida, algo derivado do conhecimento intuitivo e que, todavia, assumiu natureza e índole fundamentalmente diferentes" (Schopenhauer, 2005, p.82), e, consequentemente, jamais o

conhecimento abstrato, realizado por conceitos, terá o mesmo brilho que o do sol, de onde extrai a sua luz. A luz que o conhecimento abstrato irradiará, portanto, será menos intensa e mais opaca que a de sua fonte, o conhecimento intuitivo.

Vistos desta maneira, os conceitos não têm privilégio algum sobre o conhecimento intuitivo. Muito pelo contrário, são as representações intuitivas que possuem evidência e clareza por si mesmas, sejam as puras, sejam as empíricas. As representações abstratas apenas refletem o que já fora conhecido intuitivamente de uma outra forma. Essa é uma limitação que Schopenhauer já deixa bem clara ao começar a apresentação do conhecimento abstrato com essa metáfora das luzes do sol e da lua.

Além dessa restrição inicial, o filósofo alemão exibe uma comparação entre os efeitos trazidos pelos modos de conhecimento intuitivo e abstrato, e novamente as representações abstratas levam uma desvantagem com relação às intuitivas. Diz Schopenhauer:

> Se na representação intuitiva a ILUSÃO distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o ERRO pode imperar por séculos, impondo seu julgo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados. (Schopenhauer, 2005, p.81, grifos do autor)

Mais uma vez o filósofo destaca um aspecto negativo do conhecimento abstrato. As representações abstratas possuem longevidade temporal, não estão submetidas à efemeridade das representações intuitivas empíricas, e com essa característica podem permear grandes períodos de tempo. O erro, por ser representação abstrata, pode durar por longos séculos, e mesmo quem o desvelou e conheceu a verdade, ainda assim, sofrerá suas consequências nefastas, devido à grande parte da população ainda permanecer, julgar e agir baseadas no erro. A dificuldade, então, seria dupla com relação ao erro, pois a representação abstrata como erro tende a durar consideravelmente no tempo e, adicionalmente, entre identificar e superá-lo, haveria

um longo e penoso período temporal. Logo, as representações abstratas têm certa resistência ao fluxo contínuo do tempo.

Por outro lado, as representações intuitivas empíricas ao estarem totalmente submetidas ao tempo presente, haja vista a causalidade unir tempo e espaço determinando o objeto empírico neste tempo e neste lugar, por conseguinte ao instante, não teriam durabilidade tão longa no tempo, e o engano logo seria superado. Portanto, o erro da razão traz consequências negativas muito mais duradouras que o engano do entendimento e o seu conhecimento intuitivo preso exclusivamente ao presente.

Essas duas considerações sobre o conhecimento abstrato podem, apressadamente, levar à inferência de que Schopenhauer é um filósofo que despreza por completo a razão e seu modo de conhecer. Entretanto, essa asserção não corresponde efetivamente à posição do pensador alemão sobre as representações abstratas e seu impacto na vida dos seres humanos. Na verdade o que o autor procurará realizar é uma limitação do poder da razão, evitando os seus excessos. Pernin clarifica essa postura de Schopenhauer com respeito à razão ao dizer:

> Ele quer essencialmente nos advertir contra a razão, faculdade de representações abstratas, porque a filosofia e a ciência têm nela uma confiança excessiva. Elas a encarregam de garantir a *certeza*, a *verdade*, a *felicidade*. Acalentados por essa esperança abusiva, os homens não hesitam em incumbir a razão de todas as tarefas que não lhe cabem, em estender sobre todas as coisas a sua jurisdição: teoricamente, todas as formas do princípio de razão suficiente, ao passo que ela rege uma de suas formas; praticamente, toda a conduta. Os homens têm *confiança na razão. A intenção de Schopenhauer, herdeiro do romantismo, é abalar essa confiança* [...]. (Pernin, 1995, p.63, grifos do autor)

Portanto, o objetivo do filósofo é acabar com o excesso de confiança que os homens depositam na razão e determinar claramente o âmbito de possibilidade de atuação desta faculdade e seu modo de conhecer. Ao fazer isto, Schopenhauer também delimita o que a

razão não pode realizar, coisa que a confiança cega e ingênua nos poderes da razão jamais buscou compreender. Deste modo, o filósofo natural de Danzig não é nenhum misólogo, apenas não está apto a dar seu assentimento a uma razão com poderes totais sobre o mundo e os homens.

Após as duas metáforas indicadas, e que têm por função abalar a crença numa razão todo-poderosa, Schopenhauer inverte sua postura, passando a apresentar alguns dos resultados positivos do conhecimento abstrato. A representação abstrata, ou os conceitos da razão, é o modo especificamente humano de conhecer, pois a representação intuitiva e o entendimento pertencem conjuntamente a homens e a animais. Essa forma própria de conhecimento humano "é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência animal" (Schopenhauer, 2005, p.83), isto é, Schopenhauer mantém, à sua maneira, a visão clássica do homem como um animal racional. O que muda com relação ao pensamento clássico é que não é mais a racionalidade que forma a essência metafísica do homem e do mundo, consequência necessária da revolução kantiana no modo de pensar. A essência será encontrada na vontade como resposta para a coisa-em-si de Kant, portanto, fora do mundo da representação. Ao permanecer na caracterização do homem como um animal racional, Schopenhauer indica também que estamos somente na superfície, na aparência do ser humano, não no seu interior, no seu verdadeiro ser, pois este pertence a outra esfera, a do mundo como vontade. Essa compreensão do pensamento schopenhaueriano é importante para não tomá-lo como seguidor intransigente da visão clássica do homem como animal essencialmente racional.

Se o pensamento, conhecimento abstrato, é o que torna a consciência do homem tão diversa da do animal, deverá ter um enorme impacto na vida humana. Os animais, por estarem submetidos apenas às representações intuitivas, ao momento presente e ao que está próximo, têm sua vida restrita unicamente às representações empíricas. O humano, por seu turno, pelo pensamento consegue abstrair-se das impressões momentâneas e mais próximas, para conhecer

e agir a partir de conceitos mais abrangentes. Ou seja, o modo de conhecimento racional oferece ao homem um distanciamento e uma descentralização com relação ao imediatamente dado na percepção, colocando-o em uma situação de poder visualizar o todo de sua vida e do mundo, tanto no tempo quanto no espaço. Mesmo assim, permanece no homem ainda a possibilidade de ser determinado pelo conhecimento fugaz do momento, pois é igualmente determinado pelo conhecimento intuitivo.

Essa enorme capacidade de sair do presente imediato e por meio de representações não intuitivas, ou seja, conceitos, dirigir suas ações é o que, além da clareza de consciência já citada acima, torna a vida do ser humano tão diferente da do animal. A primeira vantagem é a linguagem como produto da razão, na sequência vem a ciência, e, por fim, a ação planejada a partir de princípios abstratos. Todas essas três atividades, puramente humanas, são derivadas e dependentes do conhecimento abstrato. A razão, apesar da desvantagem em termos de clareza quando comparada com o entendimento e do erro racional ser muito mais nocivo que o engano do entendimento, confere uma enorme vantagem e superioridade aos humanos com relação aos animais no seu modo de vida. Neste momento é possível notar uma certa apreciação positiva das representações abstratas e de seu modo de conhecer, tanto quanto dos seus impactos na vida do homem.

No entanto, quando passa a enunciar mais detalhadamente outras consequências do modo de conhecer abstrato na vida humana, Schopenhauer elenca uma série de outros produtos da razão que são no mínimo dúbios. O pensador enumera:

> Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições. O animal conhece a morte tão

> somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência [...] Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofia e religiões [...] Por outro lado, como produtos certos, exclusivos da filosofia e da religião, produções da razão, encontramos as produções mais estranhas e aventureiras dos filósofos de diversas escolas, bem como as práticas raras, às vezes cruéis, dos padres de diferentes religiões. (Schopenhauer, 2005, p.83-4)

A razão proporciona tanto realizações positivas quanto negativas para o modo de vida do homem. Assim, a razão não é a fonte primeira e inesgotável do Bem e da Virtude para Schopenhauer. Ao lado de grandes feitos da razão, como a ação coordenada de muitas pessoas, do Estado, da ciência e da verdade, entre outras, também há produções deploráveis, segundo Schopenhauer, como o erro e sua disseminação, as superstições e dogmas, as práticas cruéis de várias religiões. Tudo isto deriva igualmente da razão, fazendo que ela não seja por si mesma fonte de bondade e positividade.

Importância central na citação acima tem a noção de linguagem, uma vez que é uma auxiliadora indispensável da razão em todas as suas grandes realizações. No entanto, a explanação da linguagem oferecida por Schopenhauer em *O mundo como vontade e como representação* reduz-se a essa passagem em especial.

> A fala, como objeto da experiência externa, manifestamente não é outra coisa senão um telégrafo bastante aperfeiçoado que comunica sinais arbitrários com grande rapidez e nuances sutis. Que significam, porém, semelhantes sinais? Como são interpretados? Por acaso quando alguém fala, traduzimos o seu discurso instantaneamente em imagens da fantasia, que voam e se movimentam diante de nós com rapidez relâmpago, encadeadas, transformadas e matizadas de acordo com a torrente de palavras e suas flexões gramaticais? Que tumulto, então, não ocorreria em nossa cabeça durante a audição de um discurso ou a leitura de um livro! Mas de modo algum se passa dessa forma. O sentido do discurso é imediatamente intelectualizado, concebido e determinado de maneira precisa, sem que, via de

> regra, fantasmas se imiscuam. É a razão que fala para a razão, sem sair do seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos, representações não intuitivas, as quais, apesar de formadas uma vez para sempre e em número relativamente pequeno, abarcam, compreendem e representam todos os intocáveis objetos do mundo efetivo. (Schopenhauer, 2005, p.86-87)

A posição do filósofo alemão assemelha-se, em certo sentido, à de Locke.[1] A linguagem, em especial a fala, é uma espécie de aparelho decodificador que transforma arbitrariamente as representações abstratas em sinais sonoros. Esses ao serem ouvidos são compreendidos como sinais empíricos das representações abstratas. Schopenhauer, no entanto, toma o cuidado de elucidar que a compreensão de tais sinais não se dá por meio de imagens, fantasmas, pois, se assim o fosse, a audição de um discurso seria insuportável pela rapidez da fala e da sequência de imagens que tomaria a mente do sujeito. Não se pode esquecer que, para o autor, a linguagem é um resultado da razão, e está exclusivamente ligada a esta; por conseguinte, o que a linguagem comunica são conceitos, representações abstratas, não representações intuitivas. Logo, as representações intuitivas empíricas

---

1 Explica o filósofo empirista inglês a respeito da linguagem em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*: "Embora tenha o homem uma grande variedade de pensamentos, eventualmente proveitosos e deleitosos, para cada um e para os outros, todo pensamento encerra-se no peito de cada um, invisível e escondido, e não aparece por si mesmo. Mas o conforto e o benefício da sociedade são impossíveis sem a comunicação de pensamentos, e o homem precisa encontrar signos externos que deem ao conhecimento alheio as *ideias* invisíveis que perfazem o pensamento de cada um. Nesse propósito não há nada melhor, em profusão e celeridade, que os sons articulados que o homem constata poder criar com facilidade e variedade. Podemos assim conceber como as *palavras*, que são, por natureza, tão adaptadas a esse propósito, passaram a ser usadas pelos homens como *signos* de suas *ideias*, não por conexão natural, entre sons particulares articulados e certas *ideias* – pois então todos os homens falariam a mesma língua –, mas pela imposição voluntária mediante a qual uma palavra se torna marca arbitrária de uma *ideia*. As palavras são então usadas como marcas sensíveis de *ideias*: as *ideias* que representam são sua significação própria e imediata" (Locke, 2012, p.436-7, grifos do autor).

e a experiência só poderão ser vivenciadas e experimentadas pelo sujeito, nunca comunicadas, são minhas representações, como na proposição de abertura de *O mundo como vontade e como representação* com seu pronome possessivo: "O mundo é minha representação" (Schopenhauer, 2005, p.43). Para que uma representação possa ser comunicada deve, necessariamente, ser fixada em conhecimento abstrato, assim, deixando em qualquer caso de ser empírica.

Somente após a compreensão sobre o valor ambivalente e das consequências, igualmente ambíguas, do modo de conhecimento abstrato, cuja faculdade cognitiva responsável será a razão, o pensador está pronto para desenvolver uma problematização e, na sequência, uma definição da própria razão. Desta maneira, fica clara a perspectiva de Schopenhauer: primeiro, apresentou o valor das representações abstratas com relação às intuitivas; em seguida, determinou seus efeitos, produtos ou resultados, alguns podendo ser avaliados positivamente e outros negativamente; para, finalmente, apresentar o que entende por razão e por representação abstrata.

A noção de razão para Schopenhauer depende dos problemas que o filósofo acredita encontrar nas definições que outros pensadores deram para essa faculdade de conhecimento. Assim, "os homens conseguem reconhecer muito bem as exteriorizações dessa faculdade e dizem o que é e o que não é racional" (2005, p. 84), ou seja, todos os seres humanos identificam a razão onde ela aparece, contudo, há uma condição para essa identificação, pois a razão reconhecida é confundida com suas exteriorizações, seus resultados, ou melhor, seus produtos. Como resultado da capacidade racional de conhecer, já vimos que Schopenhauer elenca ao menos três produtos principais: a linguagem, a ciência e a ação planificada, isto é, a ação guiada por princípios. Portanto, onde encontrarem-se esses três resultados, necessariamente todos os homens os reconhecerão como racionais, obra da razão, sem a menor hesitação. Entretanto, isso não significa que estes produtos sejam a própria razão.

O problema central da facilidade em reconhecer o que é racional, ali onde se apresenta, é que os produtos da razão não dão um conhecimento da essência da razão enquanto faculdade cognitiva. Sendo

assim, é em busca desta definição única ou de uma essência para a razão que levará Schopenhauer a polemizar com os pensadores anteriores.[2] Aos seus predecessores o pensador alemão objeta:

> suas explanações da essência propriamente dita da razão são oscilantes, vagas, carentes de argúcia na determinação, sem unidade e ponto de convergência, acentuando ora esta, ora aquela exteriorização, divergindo assim umas das outras. Acresce a isso que muitos partem da oposição entre razão e revelação, algo completamente estranho à filosofia e que serve apenas para multiplicar as confusões. É notável como até agora nenhum filósofo remeteu de maneira rigorosa todas aquelas exteriorizações da razão a uma única e simples função, reconhecível em todas elas e pela qual todas seriam explicitadas, e que, por conseguinte, constituiria a essência íntima propriamente dita da razão. (Schopenhauer, 2003, p.84-5)

Neste trecho, cujo objetivo principal seria desvelar as faltas de seus oponentes, é possível identificar a linha de raciocínio que o pensamento de Schopenhauer deverá seguir. A objeção do pensador aos filósofos que buscaram explanar a razão é que suas definições são vagas e sem determinações precisas, acarretando, com isso, a falta de unidade na definição dada por todos eles. Essa falta de unidade definitória seria consequência de os pensadores focalizarem-se numa ou noutra exteriorização da razão, e nunca na própria razão como a fonte única donde brotam todas daquelas exteriorizações. Com isso, confundiram os resultados externos da razão como se fossem a essência interna da própria faculdade cognitiva, e não perceberam que todos aqueles variados e diferentes resultados são obras de uma mesma razão. Ao darem primazia a somente uma de suas exteriorizações em detrimento das outras, os filósofos cometeram o erro de

2 "Os filósofos de todos os tempos também falam em geral de modo concordante acerca deste conhecimento universal da razão, têm, ademais, algumas denominações particulares da mesma, como o freio dos afetos e das paixões, e a capacidade de tirar conclusões e estabelecer princípios universais até mesmo onde estes são certos anteriormente a qualquer experiência" (Schopenhauer, 2005, p.84).

defini-la a partir de fora, e se descuidaram de encontrar uma definição que englobasse todas as exteriorizações possíveis da razão. Logo, suas definições acabaram por ser falhas e parciais, não englobando a totalidade dos resultados da razão, o que deu margem para a problematização de Schopenhauer em torno da vacuidade e oscilação das explicações dos filósofos.[3]

A partir destas críticas a seus predecessores, o pensador germânico novamente ofereceu um indício do caminho que sua explanação da razão seguirá. Ela terá de ser bem delimitada não dando margem para confusões e contradições internas; terá, ainda, que englobar todas as exteriorizações e todos os resultados da razão, além de possuir um ponto de convergência entre eles; e, finalmente, deverá ser interna, basear-se na natureza da própria faculdade de conhecimento, e não externa, a partir dos resultados manifestados. Assim, Schopenhauer procurará dar uma definição da essência íntima da razão, e que, por si mesma, explicaria todos os seus resultados exteriores que confundiram inúmeros filósofos.

Sabemos que, na teoria do conhecimento de Schopenhauer, todo objeto do conhecimento, ou representação, só existe em relação ao sujeito, e que a cada classe de objeto corresponde igualmente uma mudança no sujeito do conhecimento, uma capacidade específica de conhecimento. Da mesma maneira, com relação aos conceitos, ou representações abstratas, possuímos uma nova faculdade de conhecimento, denominada pelo pensador alemão de razão. Portanto, a definição de razão é para Schopenhauer: a faculdade de "formação

3 Duas passagens de Locke clarificam esta confusão entre os resultados e a própria razão: "*A palavra razão tem*, na língua inglesa, *diferentes significações*: pode representar princípios verdadeiros e claros; deduções claras e certas desses princípios; ou ainda causa, e particularmente causa final. É considerada aqui em significação diferente, que representa uma faculdade no homem, aquela que supostamente distingue-o dos animais, na qual evidentemente está acima deles" (2012, p.734, grifos do autor). Além deste trecho, é possível ler mais adiante: "podemos considerar *quatro graus de razão*. O primeiro e mais alto é descobrir e encontrar provas; o segundo, dispô-las com regularidade e método [...]; o terceiro é perceber conexão entre elas; o quarto, chegar à conclusão correta" (ibid., p.736, grifos do autor).

dos conceitos" (2005, p. 85). É a partir desta única função que o filósofo buscará explicitar o aparecimento de todos aqueles fenômenos anteriormente mencionados que diferenciam tanto a vida dos seres humanos da dos animais.

Entendido o problema e a superação proposta por Schopenhauer para o que seja a razão, faculdade de conhecimento que tem por única função a formação dos conceitos, representações abstratas, o passo seguinte é justamente explicar o que é um conceito e a sua formação. Isto tem grande relevância na teoria do conhecimento schopenhaueriana, pois os "conceitos permitem apenas pensar, não intuir, e tão somente os efeitos que o homem produz por eles são objetos de experiência propriamente dita" (Schopenhauer, 2005, p.86). A característica enunciada aqui para os conceitos, as representações abstratas, é que não são objetos de experiência, e não se pode, portanto, esperar confirmá-los pela experiência, ou esperar que produzam por si a experiência. A faculdade de conhecimento que lida diretamente com os objetos da experiência é o entendimento, e só este é intuitivo. À razão, e seus conceitos, só é possível um conhecimento indireto, mediato, discursivo, que se realiza por etapas.

Torna-se mais nítido agora o motivo de Schopenhauer iniciar sua explicação da representação abstrata e de sua faculdade de conhecimento, a razão, com uma metáfora sobre a luz própria do sol e a emprestada pela lua. As representações abstratas não possuem evidência intuitiva, nem são conhecimento imediato, características estas pertencentes apenas às representações intuitivas, puras ou empíricas; os conceitos são mediatos, discursivos, assim, "jamais alcançamos um conhecimento evidente de sua essência" (2005, p.86); são, portanto, *toto genere* diferente das representações intuitivas. Estas possuem certeza por si mesmas, assim como o sol é a fonte de sua própria luz; no entanto, as representações abstratas não possuem evidência própria, pois retiram seu conteúdo, sua luz, de outra fonte, não de si mesmas, de igual maneira que a lua não é a fonte de sua luz, mas sua luz é apenas um reflexo a partir de outra fonte, o sol. Metaforicamente, com respeito à luz, o que o sol é para a lua, será a representação intuitiva para a abstrata.

Sob essa referência de que a representação abstrata tem em relação com a intuitiva está subentendido uma das bases da teoria do conhecimento de Schopenhauer, qual seja, todo objeto do conhecimento está submetido ao princípio de razão, não importa que tipo seja. Sendo assim, os conceitos deverão obrigatoriamente seguir essa regra, por serem os objetos do conhecimento para a razão, e neste caso é a figura do princípio de razão do conhecer que determinará o conhecimento abstrato. Diz o filósofo que

> a representação abstrata possui sua essência, inteira e exclusivamente, em sua relação com outra representação que é seu fundamento de conhecimento. Esta última pode ser de novo um conceito, ou representação abstrata, que por sua vez também pode ter um semelhante fundamento de conhecimento; mas não ao infinito, pois a série de fundamentos do conhecimento tem de findar num conceito que tem seu fundamento no conhecimento intuitivo. (Schopenhauer, 2005, p.88)

A representação abstrata sempre estará relacionada a outras representações, pois do mesmo modo que o princípio de razão do conhecer determina que a verdade de um juízo depende de uma razão suficiente, ou que a verdade da conclusão de um silogismo é derivada da verdade das premissas e, portanto, o fundamento da verdade é externo ao juízo e à própria conclusão; igualmente a representação abstrata deve estar ligada a outra, seja novamente abstrata, ou intuitiva, da qual retira sua significação. A representação abstrata é um reflexo de outra representação, uma cópia do que foi conhecido de outra maneira, pois "os conceitos podem ser denominados de maneira bastante apropriada representações de representações" (Schopenhauer, 2005, p.87).

Entretanto, a relação do princípio de razão do conhecer não pode ser ilimitada, a verdade da conclusão depende da verdade das premissas, e estas dependem de outras premissas, mas não ao infinito, devendo encerrar a cadeia em um princípio primeiro. De maneira semelhante, uma representação abstrata pode ter outra da mesma espécie como seu fundamento de conhecimento, outra abstrata, e

assim, sucessivamente. Mas a relação de fundamento do conhecer deve ter um fim, não podendo ser uma regressão ao infinito; ora, este ponto de término sempre será uma representação intuitiva, logo, "o mundo todo da reflexão estriba sobre o mundo intuitivo como seu fundamento de conhecer" (Schopenhauer, 2005, p.88). Novamente é a luz própria do conhecimento intuitivo que ilumina o abstrato.

Disto se segue uma caracterização importante sobre as classes de representações, determinada simplesmente pela forma do princípio de razão, qual seja, o conceito tem seu fundamento de conhecimento tanto em representações abstratas quanto em intuitivas; estas, por sua vez, possuem seu fundamento apenas em representações da mesma classe, isto é, intuitivas. Por conseguinte, se rastrearmos as representações abstratas, através de seu fundamento de conhecimento, sempre chegaremos a um termo final para essa regressão, justamente uma representação intuitiva, por mais representações abstratas que hajam como intermediárias; aqui rege o princípio de razão do conhecer. Por outro lado, se buscarmos o fundamento de uma representação intuitiva empírica, este sempre será outra intuitiva, e desta, outra também intuitiva, podendo neste caso falarmos em uma regressão ao infinito, sem término; nesta classe de representação domina o princípio de razão do devir, a causalidade; é, portanto, a realidade empírica. Se esta é caracterizada como fenômeno, mera aparência, por Schopenhauer, a representação abstrata, que é fundada na intuitiva, será, por conseguinte, uma reflexão e uma cópia de uma aparência. Deste modo não há escapatória para encontrarmos a essência, o outro lado do mundo, por intermédio da representação para o filósofo germânico.

Quando uma representação abstrata tiver seu fundamento direto em uma intuitiva, sem sofrer mediações, Schopenhauer a denominará, com certa ressalva, de *concreta*. Se, ao contrário, o fundamento do conhecer for uma outra representação abstrata, intitular-se-á *abstracta*. Schopenhauer oferece como ilustração do primeiro tipo, "homem, pedra, cavalo", e do segundo, "relação, virtude, investigação, princípio" (Cf. Schopenhauer, 2005, p.88). Deve-se tomar o cuidado de não confundir as representações abstratas *concretas* com

as intuitivas empíricas, pois aquelas são sempre abstratas, mesmo que contenham somente um objeto sob si, logo, não são intuitivas; o termo *concreta* aqui não indica o objeto da experiência real.

Até este momento foi possível identificar que Schopenhauer estabelece uma faculdade própria para o conhecimento abstrato, a razão. Ademais, foi reconhecido que desde o início o filósofo é ambíguo na valorização da razão, ora sendo negativa, ora positiva. Além disso, os filósofos antecessores, no momento de definir a faculdade do conhecimento abstrato, falharam por preocuparem-se mais com suas diversas exteriorizações, seus resultados, do que com a explanação da essência da própria faculdade, o que acarretou diversas definições divergentes. Como resultado para esse problema, Schopenhauer apresenta a razão como a faculdade que tem uma única função, a saber, a formação de conceitos, donde poderão ser explicados todos os resultados da razão. Finalmente, foi esclarecido que para os conceitos há também uma das figuras do princípio de razão, especificamente chamada neste caso de princípio de razão do conhecer, e que deve determinar que toda representação abstrata não possui evidência e fundamento próprios, mas os retira de outra representação. Assim, falta ainda ser identificado como a razão forma os conceitos, os objetos, com que opera.

Ao procurar explicitar essa função única da razão, Schopenhauer recorre ao método da abstração. Método este que, geralmente, procura isolar os elementos das coisas e de suas relações para poder compreendê-los melhor.[4] Duas afirmações feitas pelo autor a esse

---

4 O procedimento da abstração é no mínimo tão antigo quanto a própria filosofia. Dois exemplos podem ser tomados como referência do método abstrativo, um de Aristóteles, outro de Locke. Aristóteles afirma na *Metafísica* sobre o matemático que "em suas investigações ele começa por abstrair tudo que é sensível, como o peso e a leveza, a dureza e seu contrário, e também o calor e o frio e todas as demais contrariedades sensíveis, poupando apenas o quantitativo e o contínuo, às vezes em uma dimensão, às vezes em duas e, às vezes, em três [...]" (Aristóteles, 2012, p.275).
Locke, por sua vez, trata da abstração na formação das ideias, o que adquire grande interesse em nossa investigação. Esclarece o pensador inglês: "a mente torna gerais *ideias* particulares recebidas de objetos particulares, e considera-as

respeito são esclarecedoras do procedimento da formação dos conceitos pela razão.

> Não é uma característica essencial do conceito, como muitas vezes se diz, que ele abranja muito em si, ou seja, que muitas representações intuitivas, ou mesmo abstratas estejam para ele na relação de fundamento de conhecimento, isto é, sejam pensadas por ele. Eis aí uma sua característica secundária e derivada, que, embora, exista sempre potencialmente, não tem de se dar sempre, e provém de o conceito ser representação de uma representação, isto é, possuir sua essência inteira e exclusivamente em sua referência a outra representação. (Schopenhauer, 2005, p.89)

Na sequência:

> um conceito possui generalidade não porque é abstraído de muitos objetos, mas ao contrário, justamente porque a generalidade, ou seja, a não determinação do particular, é essencial ao conceito como representação abstrata da razão, apenas por isso podem diversas coisas ser pensadas mediante um mesmo conceito. (ibid., p.89)

Nota-se nessas passagens que o procedimento do pensamento abstrato é mantido por Schopenhauer. No entanto, o filósofo afirma que um conceito não necessariamente contém muitas representações em si, sua generalidade tendo que vir de outra maneira. O que o pensador tenta evitar é uma espécie de indutivismo na formação dos conceitos, ou seja, como a característica da representação abstrata é reconhecidamente sua generalidade, seria preciso observar inúmeros

---

em si mesmas, ou seja, como aparições separadas de toda circunstância de existência real, como tempo, lugar e outras. [...] Observando hoje na neve a mesma cor que ontem recebeu do leite, a mente considera somente a aparição, faz dela representante de todas do mesmo gênero e dá a ela o nome *branco*, significando com esse som a mesma qualidade, onde quer que a imagine ou a encontre. Criam-se assim universais, sejam ideias, sejam termos" (Locke, 2012, p.158-9, grifos do autor).

objetos singulares para, a partir deles, separar, abstrair, uma propriedade comum a todos e formar um conceito genérico que os contivesse todos. A título de exemplo: seria preciso observar individualmente Parmênides, Heráclito, Sócrates, Platão, Aristóteles, Crisipo para, por meio do isolamento de suas propriedades e comparando-as, descobrir uma propriedade comum a todos, no caso filosófica.

Este procedimento realmente existe, mas para Schopenhauer o principal na formação dos conceitos não está totalmente contido aí. A generalidade, ou universalidade, dos conceitos deriva da sua não determinação completa, ou seja, é somente porque a representação abstrata não contém em si toda uma série de determinações temporais e espaciais, que pode ser considerada geral. Se toda representação abstrata deriva em último caso de uma intuitiva, somente esta deverá ter uma determinação plena de todas as suas propriedades, o que garante sua evidência própria; a razão, no entanto, isolará uma ou mais propriedades, excluindo as demais, e a partir desta separação formará um conceito, que é universal justamente porque as determinações particulares restantes foram excluídas. A razão, assim, isola, fixa e concentra-se em certas características bem delimitadas das representações intuitivas e passa a subsumir estas sob a forma de um conceito, representação abstrata.

Portanto, é pelo não conhecimento completo das determinações particulares que se chega à generalidade, impondo-se, assim, uma limitação enorme ao conhecimento abstrato quando este procura igualar-se em clareza ao intuitivo, pois este é o conhecimento inteiramente determinado, e não apenas parcialmente como o dos conceitos da razão.[5] Mais uma vez entendemos a metáfora do iní-

---

5 Schopenhauer neste ponto parece concordar, a seu modo, com Hume. Declara o filósofo cético em seu *Tratado da natureza humana*: "As percepções da mente se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de impressões e ideias. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento e consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões* [...]. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio [...]" (Hume, 2009, p.25, grifos do autor).

cio do §8, sobre a falta de luz própria dos conceitos com relação às representações intuitivas, fontes da própria luz. As representações abstratas são cópias opacas das intuitivas, todavia, a consequência não será descartá-las, pois toda a enorme diferença entre o modo de vida da humanidade e o dos animais depende exclusivamente do conhecimento abstrato.

O poder para fazer essa transferência, a mediação entre o conhecimento intuitivo e o abstrato está a cargo da faculdade do juízo. Tarefa importantíssima segundo Schopenhauer, todavia, a clarificação de tal faculdade no Livro I se resume ao seguinte trecho:

> recolher e fixar o que foi conhecido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão, de tal modo que, aquilo comum a muitos objetos reais seja pensado por UM conceito e, de outro, o diferente deles seja pensado por outros tantos conceitos, e, assim, o diferente, apesar da concordância parcial, seja pensado e conhecido como diferente, e o idêntico, apesar de uma diferença parcial, seja pensado e conhecido como idêntico, conforme o fim e o aspecto que convenha a cada caso: eis em tudo isso uma tarefa da FACULDADE DE JUÍZO. (Schopenhauer, 2005, p.116, grifos do autor)

Desta perspectiva, se o conceito é representação abstrata e não intuitiva, não possuindo, portanto, uma determinação completa, segue-se que possui uma circunferência, ou esfera, na qual se pode notar que até mesmo conceitos diferentes ligam, comparam e relacionam-se através desta esfera semelhante à maneira como dois objetos empíricos diferentes, mas que no conhecimento abstrato estão sob um único conceito. A relação entre os conceitos será o ato de julgar, no qual um conceito é sujeito e o outro é predicado.

Para Schopenhauer há cinco possibilidades neste caso. Na primeira, as esferas dos conceitos são absolutamente iguais, isto é, são "conceitos intercambiáveis, expostos por um único círculo, a significar tanto um quanto o outro conceito" (2005, p.90). Num segundo momento, a esfera de um conceito maior, por exemplo, animal, engloba no todo a de um conceito menor, no caso cavalo. Além dessas,

uma terceira possibilidade é uma esfera maior, a de triângulo, conter duas ou mais que se excluem mutuamente, embora esteja sob aquela maior, como os ângulos retos, obtusos e agudos. Ademais, outra relação possível é a de duas esferas se relacionarem em partes, sendo que nenhuma contém integralmente a outra, por exemplo, vermelho e flor. Por fim, uma quinta maneira de relação entre sujeito e predicado é duas esferas, água e terra, estarem contidas numa maior, matéria, mas não se relacionarem entre si.

De todos estes modos de relação entre sujeito e predicado Schopenhauer acha possível deduzir a teoria dos juízos e suas propriedades.[6] Ou seja, a tábua dos juízos da qual Kant partira para deduzir os conceitos puros do entendimento. Neste ponto é possível notar como a noção de razão de Schopenhauer, e também a de Kant, liga-se, em certo sentido, à lógica dos antigos. A tábua dos juízos, junto com suas propriedades, relaciona-se com a doutrina aristotélica do silogismo, que por sua vez, depende da noção de inerência de um predicado a um sujeito. Portanto, toda essa teoria do pensador alemão a respeito da razão como faculdade dos conceitos, e que estes possuem esferas que se ligam, se conectam total ou parcialmente, ou que se excluem mutuamente, mantém uma relação estreita com a lógica aristotélica clássica.[7]

A partir da característica dos conceitos de possuírem uma esfera e de estas se relacionarem, chamando tal relação de juízos, igualmente surge a possibilidade de os juízos também relacionarem-se, dando margem para o raciocínio, ou seja, o silogismo. Assim, comenta Schopenhauer:

> Apenas se uma esfera, que contém no todo ou em parte uma outra, é de novo contida no todo por uma terceira, é que essa

6 A classificação dos juízos em afirmativo, negativos, universais, particulares, necessários etc.

7 Sobre a importância da relação entre razão e lógica declara Schopenhauer (2005, p.93): "Apesar de ser sem utilidade prática, a lógica tem de ser conservada, porque possui interesse filosófico como saber especial da organização e da ação da razão".

> combinação expõe o silogismo da primeira figura, ou seja, a síntese de juízos pela qual se reconhece que um conceito contido no todo ou em parte em outro está também contido num terceiro, que, por sua vez contém o primeiro [...]. (Schopenhauer, 2005, p.91)

Nessa passagem é elucidada a relação da razão para Schopenhauer com a lógica clássica e sua teoria dos juízos. É preciso lembrar que para o pensador alemão o conceito, ou representação abstrata, o objeto das ligações entre as esferas, é tomado em duas acepções. Numa os conceitos são dubiamente denominados de *concreta*, isto é, representações como homem, ou animal; conceitos estes extraídos dos objetos empíricos singulares. Além deste caso, há a noção de conceitos *abstracta*, que são representações abstratas mediadas por outras representações, também abstratas; aqui os exemplos são os casos de relações, leis e princípios. Assim, enquanto os conceitos em *concreta* fornecem material para o juízo, os conceitos *abstracta*, as leis da lógica neste caso, suprem o silogismo de regras para a ligação dos juízos entre si.

Na sequência do percurso, resta agora identificar se os conceitos aumentam quantitativamente o conhecimento, além das atividades humanas em que o conhecimento racional é nocivo. A consequência primeira de os homens possuírem a razão como faculdade de conhecimento é uma mudança no sujeito que conhece. Todos os animais possuem conhecimento, entretanto, dos "animais não podemos propriamente dizer que SABEM algo, embora possuam conhecimento intuitivo" (Schopenhauer, 2005, p.99, grifo do autor). Portanto, o conhecimento dos animais limita-se ao intuitivo, à intuição dos objetos do mundo empírico, submetido a tempo, espaço e causalidade, ou ainda da relação causal entre os objetos nos animais mais inteligentes. Nesta forma de consciência, o sujeito que conhece é preso ao instante, ao presente e aos objetos que estão exclusivamente próximos ao sujeito, tanto no tempo quanto no espaço. Por estar submetido a essas formas de conhecimento, pertencente aos animais e aos humanos, o conhecimento intuitivo empírico é efêmero, não se sustenta por muito tempo, isto é, só dura enquanto está diretamente

relacionando-se com o sujeito. Em vista disso, toda atividade guiada por este modo de conhecer é necessariamente acorrentada ao presente e ao que está mais próximo.

Em virtude desta característica restritiva, o conhecimento intuitivo deve tornar-se no ser humano saber, e o órgão responsável por essa modificação na forma do conhecimento é a razão. Esta fixará o que foi conhecido intuitivamente em conhecimento abstrato, destituindo aquele conhecimento de sua limitação ao presente e ao imediatamente dado, por isso Schopenhauer diz:

> a razão reconduz perante o conhecimento sempre apenas o que foi recebido de outro modo, ela não amplia propriamente dizendo o nosso conhecer, mas meramente lhe confere outra forma. Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstratamente, em geral. Isso é mais importante do que à primeira vista aparenta quando é expresso, pois toda conservação segura, toda comunicabilidade e uso frutífero, garantido do conhecimento no domínio prático depende de ele ter-se tornado um saber, um conhecimento abstrato. (Schopenhauer, 2005, p.102, grifo do autor)

Vemos por este texto, que o conhecimento abstrato não amplia o que fora conhecido intuitivamente, mas lhe dá uma outra forma, despida das formas intuitivas, ou seja, o conhecido momentânea e particularmente passa para o abstrato e geral. Isso terá um grande impacto no modo de vida especificamente humano, pois é uma forma poderosíssima de facilitar a utilização do conhecimento, sendo o que tornará possível todas as grandes realizações humanas e a vantagem do homem frente ao animal. Portanto, é o conhecimento abstrato, o conhecimento da razão por conceitos, o que faz toda a diferença entre a vida do homem e a do animal, esta regida apenas pelo conhecimento do entendimento.

A concepção de que, para Schopenhauer, a razão não amplia o nosso conhecimento pode ser derivada, em alguma medida, da doutrina de Kant. O filósofo de Königsberg afirmava haver uma

diferença entre os juízos analíticos e os sintéticos. Nos juízos analíticos o conceito do predicado já estaria implicitamente contido no conceito do sujeito e poderia, pelo procedimento de análise a partir do princípio de não contradição, ser extraído com plena segurança. Nos juízos sintéticos, por sua vez, a relação de inerência entre o conceito do predicado e o do sujeito não se daria desse modo, pois o predicado não estaria implícito no sujeito, sendo necessário um outro termo que fizesse a ligação. Por isso Kant diz que os juízos analíticos não ampliam nosso conhecimento, mas apenas o esclarecem, enquanto o sintético aumenta de fato o nosso conhecimento, já que o predicado traz algo exterior que não pertencia ao sujeito. Assim, a ampliação do conhecimento por conceitos dependeria da intuição, tanto pura quanto empírica, o termo externo que daria suporte pra a ligação entre sujeito e predicado nos juízos sintéticos (Cf. Kant, 2005, p.58-9).

Essa concepção de que dos conceitos só se pode extrair o que já está implicitamente pensado neles é o fundamento para Schopenhauer concluir que os conceitos por si mesmos não aumentam quantitativamente nosso conhecimento, somente lhes fornecendo outra forma. Para que haja ampliação do conhecimento a fonte deve ser outra. Schopenhauer neste ponto se mantém um completo kantiano, pois a síntese entre os conceitos não pode ser dada pelos próprios conceitos; e, declara: "A razão é de natureza feminina, só pode dar depois de ter recebido. Abandonada a si mesma possui apenas as formas destituídas de conteúdo com que opera" (2005, p.99). A razão, faculdade dos conceitos e do conhecimento abstrato, é estéril por si mesma, o que ela faz é alterar qualitativamente o que fora conhecido de um outro modo, transformando o intuitivo em abstrato.

Isto não é um abandono total da capacidade cognitiva da razão, mas o estabelecimento de um limite estreito e intransponível para a faculdade racional de conhecimento. Só assim seria permitido perceber o enorme impacto desta maneira de conhecer na vida humana, já que para obter êxito prático, o conhecimento intuitivo deve ser fixado em conceitos para poder ser comunicado e conservado, não se esvaindo no fluxo perpétuo das mudanças.

Assim temos um critério para reconhecer a utilidade do conhecimento abstrato nas ações humanas, e igualmente um para identificar sua inutilidade. Se todos os animais são capazes de conhecimento e de realizarem ações guiados pelos objetos conhecidos, haverá uma diferença entre as ações humanas e a dos animais. Toda a especificidade da ação humana em relação à do animal depende do uso da faculdade racional. Os animais, inclusive o homem, possuem entendimento, portanto, são capazes de representações intuitivas, que servirão de motivos para suas ações. No entanto, o homem, além do entendimento e de seu modo de conhecer, possui razão, capaz de fornecer conceitos, representações abstratas, que convirão como outra fonte direcionadora para as práticas humanas, outra forma de motivos para as ações, os conceitos.

Com efeito, em todas as atividades que o conhecimento intuitivo for suficiente, a razão e os conceitos se transformarão num empecilho caso interfiram, todavia, onde for necessário realizar uma atividade por um longo período de tempo, o conhecimento intuitivo preso ao instante não será suficiente, fazendo-se necessário o uso de conceitos da razão, que fixam o conhecimento para além do imediatamente dado. Além do mais, se a ação exigir a atividade coordenada de diversas pessoas, igualmente será necessário o conhecimento abstrato, pois exclusivamente por este modo de conhecimento algo pode ser fixado e comunicado, realizando a ação conjunta de acordo com um plano prévio. Aqui, o conhecimento exclusivo do entendimento só atrapalharia.

Um caso especial é o das ações externas humanas e das artes. O que os conceitos podem fazer na ação humana nada mais é do que fixar algumas normas abstratas e princípios gerais, conceitos *in abstracto*, para manter a firmeza e a constância das decisões, mas jamais serão a fonte de ações virtuosas e morais. O mesmo vale para a arte, onde é o conhecimento intuitivo do gênio artístico que contempla o belo e o sublime, tornando-os possíveis nas belas artes; neste caso, os conceitos abstratos nada mais podem fazer do que, semelhantemente à ação externa humana, estabelecer regras e princípios para a técnica de reprodução desse conhecimento em uma obra de arte,

contudo, o conhecimento do artista deve ser intuitivo, direto, imediato, se mantendo à distância do abstrato.[8]

Assim, a razão e as representações abstratas diferenciam o modo de conhecer e de viver dos seres humanos. No entanto, de modo algum Schopenhauer assume uma postura de glorificação do conhecimento abstrato por si mesmo. Pelo contrário, pois enumera aspectos positivos e negativos desta maneira de conhecer, além das atividades que só o conhecimento intuitivo pode realizar, e outras que só os conhecimentos abstratos podem dar uma base segura para obterem êxito. Além disso, as representações abstratas têm todo seu fundamento de conhecer nas intuitivas, e são dependentes destas para terem referência, o que traz como consequência não se poder inverter essa relação de dependência entre as representações.

3.2. Conhecimento abstrato e ciência

No item anterior fora reconhecido que a posse de conceitos, representações abstratas, formados pela faculdade racional, é o que torna a vida e o conhecimento dos humanos tão significativamente diferentes em comparação com os dos animais. Enquanto todos os animais compartilham a faculdade do entendimento e sua função exclusiva, conhecer a causalidade, os humanos têm na razão e sua função única de fornecedora de representações abstratas, a responsável por todos os privilégios e vantagens que o homem leva com relação aos animais. Contudo, a razão também traz alguns infortúnios que os animais não conhecem.

---

8 A respeito do modo de conhecer do artista esclarece o autor: "Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTEMENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência. [...] O modo de consideração que segue o princípio de razão é o racional, único que vale e ajuda na vida prática e na ciência; já o modo que prescinde do conteúdo deste princípio é o genial, único que vale e ajuda na arte" (Schopenhauer, 2005, p.254, grifos do autor).

O entendimento, a partir da lei de causalidade, se exterioriza de duas maneiras principais. Em um primeiro momento, essa faculdade é a responsável pela intuição empírica, ou seja, por meio das impressões nos órgãos dos sentidos o entendimento liga-as à sua causa, reconhecendo, assim, o objeto empírico. Adicionalmente, o entendimento pode se exteriorizar, quando excede aquele modo anterior, de uma outra forma: conhecimento da relação de causalidade entre os objetos externos. Neste caso, o entendimento focaliza-se apenas na relação causal dos objetos externos entre si. Entretanto, aquela ligação com o corpo, objeto imediato do sujeito, permanece implícita, visto ser a base para qualquer intuição empírica, apenas o enfoque do entendimento se dá entre os objetos mediatos.

A razão, por seu turno, na sua única função produz, igualmente, os conceitos *in concreto* e *in abstracto*, mesmo que a terminologia possa soar confusa, pois os conceitos *in concreto* são também abstratos. Como exemplificação das representações abstratas *in concreto* têm-se os conceitos de pedra, homem, animal. Ademais, a razão forma as representações abstratas *in abstracto*, ou seja, conceitos de relações, princípios, leis etc. Parece haver, então, um paralelismo entre as maneiras do entendimento e da razão realizarem suas funções próprias. O entendimento é responsável pela intuição dos objetos empíricos e das suas relações, enquanto a razão forma os conceitos *in concreto* derivados dos objetos empíricos e os conceitos *in abstracto* de princípios, de leis e de relações gerais, derivados das relações entre os objetos.

Pela própria postura de Schopenhauer a respeito da razão e do conhecimento abstrato, ou seja, que este nada mais é que um reflexo opaco do que foi conhecido intuitivamente, e que a razão possibilita tanto as grandes realizações humanas, quanto as suas maiores perversidades, podemos inferir que a posição do pensador nascido em Danzig será um tanto comedida com relação à ciência e sem nenhuma excessiva confiança ao seu modo de conhecer. As investigações de Schopenhauer a respeito da ciência, no Livro I de *O mundo como vontade e como representação*, se concentram em três pontos elementares do conhecimento científico. Em primeiro lugar, terá de

ser desvendada a forma característica do conhecimento científico e que, assim, o diferenciaria do conhecimento do senso comum; na sequência, o pensador voltar-se-á para a fundamentação dos juízos da ciência; e, por fim, aos conteúdos investigados pelas ciências.

Comparando o conhecimento proporcionado pela ciência com o da experiência cotidiana afirma o pensador:

> Todo SABER, isto é, todo conhecimento elevado *in abstracto* à consciência, está para a CIÊNCIA propriamente dita como uma parte está para o todo. Qualquer ser humano obtém pela experiência, pela consideração do particular que se lhe apresenta, um saber sobre muitas e variadas coisas; contudo, somente quem se atribui a tarefa de obter conhecimento total *in abstracto* sobre uma classe de objetos empenha-se em favor da ciência. Exclusivamente pelo conceito é possível isolar uma classe de objetos. (Schopenhauer, 2005, p.113, grifos do autor)

Chama a atenção nesta passagem que saber não é necessariamente o mesmo que ciência. O saber é um conhecimento *in abstracto*, ou seja, por conceitos, entretanto, a ciência seria um conhecimento total *in abstracto* sobre uma classe de objetos. Esse pequeno recorte parece marcar uma divisão no modo de conhecimento da razão, caracterizado por ser determinado por conceitos. Caso todo conhecimento abstrato fosse ciência, necessariamente todo pensamento, qualquer atividade do pensar abstrato seria também científico. Ao fazer essa pequena distinção, Schopenhauer abre um campo para que haja saber, isto é, conhecimento por conceitos, sem que este seja necessariamente pensamento científico. A ciência, portanto, deve ter uma característica própria que a distinga do saber em geral.

Assim, qualquer humano alcança um saber de assuntos baseados em suas experiências e vivências cotidianas e particulares, pois consegue fixar e formular essas experiências abstrata e conceitualmente, além de ser capaz de comunicá-las, nisto consistindo o senso comum. Mas esse modo de saber não basta para ser considerado científico, é como se fosse um conhecimento abstrato mas fragmentado, disperso,

um mero agregado, não podendo ser caracterizado como totalmente *in abstracto*. No melhor dos casos, esse saber do senso comum deve ser ordenado com mais rigor para mudar de nível cognitivo.

Essa estruturação do saber é o que garantirá a forma diferenciada do conhecimento científico em comparação com a do senso comum. A ciência seria a maneira sistemática de organização e de ordenação do saber de maneira total *in abstracto*, como referida na citação acima. A organização se daria a partir dos conceitos e da amplitude de suas esferas, a saber, as mais amplas estariam no topo da estrutura, enquanto as menos amplas, abaixo daquelas. Assim, a ordenação dos conhecimentos científicos se faria pelos procedimentos de subordinação e de coordenação das esferas conceituais. As esferas com menor circunferência devem ser subordinadas às mais amplas, de uma maneira que se consiga transitar de uma a outra sem haver saltos abruptos, ou seja, de maneira gradual. No cume de cada ciência haveria assim um conceito extremamente abrangente, do qual se poderia passar suavemente por inúmeros outros conceitos menores, o que caracteriza o procedimento dedutivo de conhecimento. Por outro lado, a coordenação se realizaria quando um conceito não estando contido totalmente em outro, se relaciona com este exteriormente. Assim, na descida haveria uma bipartição, tripartição etc., dependendo do número de coordenação dos princípios de cada ciência.

Assim, afirma Schopenhauer:

> Daí a ciência servir-se da especificidade das esferas conceituais anteriormente explicitadas de uma incluir outra, e se dirigir principalmente às esferas mais amplas, intrínsecas ao conceito de seu objeto. Na medida em que determina as suas relações entre si, tudo o que é nelas pensado é também determinado em geral e, por exclusões, pode determinar, cada vez mais exatamente, esferas conceituais mais precisas. Com isso é possível a ciência abranger por completo seu objeto. Tal caminho cognitivo do universal para o particular distingue-a do saber comum; conseguintemente, a forma sistemática é uma marca característica, essencial da ciência. (Schopenhauer, 2005, p.113-4)

A ciência, então, é uma forma sistemática de conhecimento, e não um mero agregado de conhecimentos desconexos à maneira do senso comum. Seu sistema de conhecimentos se dá por meio da organização em uma estrutura onde cada parte, isto é, cada conceito, tem sua posição bem determinada em vista do todo. A ordenação do todo, da estrutura do conhecimento científico, se realiza pela subordinação e pela coordenação dos conceitos, seguindo o princípio de que um conceito tem uma circunferência que contém, na totalidade ou em parte, outro conceito. Esse fator, a sistematicidade da ciência, é o que dá o rigor próprio do conhecimento científico, junto com toda a sua precisão.

A partir disto é possível inferir uma diferenciação entre as ciências de acordo com sua estruturação, pois "O número dos princípios superiores aos quais se subordinam todos os demais é bastante variado, conforme as diversas ciências" (2005, p.114), e a partir destes princípios superiores poderá haver mais subordinação ou mais coordenação. Assim, conclui Schopenhauer que a "perfeição de uma ciência enquanto tal, ou seja, segundo a forma, reside no maior número possível de princípios subordinados e no menor possível de princípios coordenados" (2005, p.115). Logo, a perfeição de uma ciência está relacionada principalmente à sua forma, não necessariamente a seus conteúdos.

Se um fator que a ciência traz consigo é a passagem do universal para o particular, através da subordinação das esferas conceituais, garantida pela sistematicidade do conhecimento, e que quanto mais subordinação houver mais perfeita é a forma da ciência, pois a dedução será gradual e sem rupturas, segue-se que quem queira aprender ciência deve dominar suas esferas conceituais mais abrangentes, ou seja, seus princípios. Reconhecendo seus princípios mais gerais é possível, por si próprio, ir descendo gradual e metodicamente o quanto se queira até os conceitos menos amplos.

Desta característica sistemática do modo científico de conhecer, o pensador tira outra inferência, e neste caso embaraçosa para a crença cega e ingênua na ciência depositada por alguns seres humanos. Conclui Schopenhauer:

> Precisamente porque a perfeição científica consiste nisso [sistematicidade], segue-se que o fim da ciência não é a certeza máxima, pois esta pode ser igualmente encontrada até mesmo no conhecimento singular mais desconexo, mas a facilitação do saber mediante a sua forma e, assim, a possibilidade aberta para sua completude. Portanto, dizer como ocorre correntemente, que a cientificidade do conhecimento reside na sua maior certeza, é uma opinião equivocada, como também é falsa a afirmação daí proveniente de que só a matemática e a lógica seriam ciências no sentido estrito do termo, visto que somente nestas, devido à sua completa a prioridade, tem-se certeza irrefutável do conhecimento. (Schopenhauer, 2005, p.115)

Em todos os aspectos, portanto, o que determina se um saber é científico ou não, é unicamente a sua forma.[9] É exclusivamente pela estrutura e sistematicidade que o saber se torna ciência, e quanto mais completa for a sistematização dos conhecimentos mais perfeita será a ciência. Não é a maior certeza do conhecimento que dá privilégio às ciências com relação ao saber comum ou ao da experiência, mas sim, a sua estruturação rigorosa e metódica característica. Ciências como a lógica e a matemática por seguirem este procedimento de organização dos conhecimentos por meio de um sistema, chegaram a ser declaradas, segundo Schopenhauer, como as únicas realmente científicas. Entretanto, essa declaração se deu por um motivo equivocado na visão do filósofo germânico, já que a afirmação fundamentava-se na certeza completa dos conhecimentos da lógica e da matemática, conhecimentos *a priori*, quando, ao contrário, deveriam se pautar na sua completa sistematicidade.

Toda essa concepção do pensamento de Schopenhauer sobre a forma das ciências deriva da noção de sistema de conhecimentos organizados em uma totalidade estrutural. Assim, o saber próprio da

---

9 A exigência de sistematicidade para um conhecimento ser científico pode ser encontrada já em Kant, pois o pensador afirmava que "a unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência, isto é, faz um sistema a partir de um mero agregado de tais conhecimentos [...]" (2005, p.492).

ciência é a determinação precisa de um conceito ou princípio geral, ou de alguns poucos, para na sequência, gradualmente ir subordinando ou coordenando outros tantos conceitos, com os maiores zelo e rigor possíveis para não haver saltos abruptos. Todavia, o pensador alemão encontra um desvio, ou melhor, um exagero desse procedimento dedutivo em todo o pensamento ocidental, pois essa tradição intelectual encantada com o rigor e a precisão das demonstrações dedutivas, a descida dos conceitos mais gerais para os mais particulares negligenciou toda a fonte real e segura para a verdade, qual seja, a intuição.

É a partir deste problema que Schopenhauer passa a problematizar o método dedutivo e a fundação dos juízos científicos. Essa atitude polêmica do filósofo com relação às deduções e demonstrações baseadas nas regras da lógica tem um papel relevante no conjunto do seu pensamento. Toda crítica de Schopenhauer à preferência dada pela tradição filosófica ao método dedutivo e sua verdade meramente lógica trará como consequência uma maneira alternativa de fundamentar a verdade das ciências e dos seus juízos, fundamentação que deverá ser intuitiva, não demonstrativa.

A ciência é um modo de saber. A maneira própria de a ciência conhecer seus objetos é pela forma sistemática, ou seja, estruturá-los por meio de conceitos que se subordinam e se coordenam. Essa forma de conhecimento faz que muito seja conhecido apenas por meio de demonstrações, uma vez que é mais simples conhecer o geral e, a partir deste, encontrar o caso específico, do que investigar todos os casos isoladamente, um por um. Entretanto, devido ao reconhecido sucesso, e por um excesso deste procedimento dedutivo, caiu-se em dois equívocos que são, no entender de Schopenhauer, muito perniciosos para o conhecimento abstrato. O primeiro engano é acreditar que somente o que é demonstrado logicamente é verdadeiro, e em decorrência deste, o outro erro seria que uma ciência deva ser plena e inteiramente demonstrada. Esses dois erros encobririam a verdadeira fonte da verdade do conhecimento abstrato, qual seja, o conhecimento intuitivo, tanto o puro quanto o empírico. Neste ponto, a investigação do filósofo alemão sobre a forma que marca o

conhecimento científico desaguará na interrogação sobre a origem da certeza dos juízos científicos.

Euclides é o grande paradigma tomado por Schopenhauer da ciência dedutiva, e, sem modéstia alguma, dedicará todas as suas forças intelectuais para destroná-lo. Não porque o matemático grego esteja errado, ou sua geometria seja um engano, mas simplesmente devido a este utilizar-se apenas de demonstrações para provar as relações espaciais. Sobre o triunfo desmedido do método dedutivo euclidiano, erigido a modelo de todas as investigações científicas e filosóficas, o pensador nascido em Danzig afirmará categoricamente que

> Esse caminho de conhecimento, próprio às ciências, de descer do universal ao particular, torna necessário que por ela muita coisa seja fundamentada por dedução a partir de princípios precedentes, logo, por demonstrações, o que ocasionou o velho erro de que só aquilo que é demonstrado é completamente verdadeiro, e cada verdade exigiria uma demonstração. Antes, ao contrário, cada demonstração precisa de uma verdade indemonstrável que em última instância sustenta a ela ou à sua demonstração. Por consequência, é preferível uma verdade fundada imediatamente a uma fundada por demonstração, como é preferível a água que brota da fonte àquela do aqueduto. (Schopenhauer, 2005, p.115-6)

Toda a crítica ao exagero do procedimento dedutivo da ciência remete, portanto, em última instância, ao fundamento de seus juízos, não à correção das leis lógicas da dedução. Segundo Schopenhauer, o juízo é a inclusão ou a exclusão de um conceito em outro conceito, total ou parcialmente, os conceitos sendo os objetos da faculdade racional do sujeito que conhece. É uma das características elementares da teoria do conhecimento de Schopenhauer, que todo objeto tem de ser determinado por uma das quatro figuras do princípio de razão, e no caso específico das representações abstratas será o princípio de razão do conhecer. Logo, toda representação abstrata depende de outra representação, de onde retira todo o seu sentido. Contudo, as representações abstratas podem ter seu fundamento

de conhecimento de duas maneiras: podem derivar-se de uma outra representação abstrata ou de uma representação intuitiva. As representações abstratas que dependem de outras abstratas não podem manter essa relação ao infinito, devendo, pois, ter um princípio primeiro, e este será para Schopenhauer sempre uma representação intuitiva. Portanto, a representação abstrata sempre derivará de uma intuitiva, por mais representações abstratas intermediárias que hajam neste caminho.

Com o procedimento dedutivo e a crença em uma ciência inteiramente demonstrada logicamente, a exigência do princípio de razão do conhecer é violada. Assim, parte-se corretamente de conceitos abrangentes, tomados como leis e princípios, e por determinações mais precisas vai-se chegando a conceitos mais determinados. Todavia, pode-se perguntar: qual a origem daqueles conceitos gerais que estão no topo do sistema científico? Se seguirmos o pensamento dedutivo, eles deverão também ser demonstrados, ou seja, remetidos a outros mais abrangentes. Mas a pergunta sobre a origem destes sempre retornará causando incomodo intelectual, visto exigir mais uma vez uma nova demonstração. O resultado necessário da tentativa de uma ciência inteiramente demonstrada é, de acordo com Schopenhauer, que o regresso das demonstrações não terá fim, algo impensável para o seu pensamento, pois o princípio de razão do conhecer exige um término desta regressão em uma representação intuitiva, o seu fundamento de conhecimento.[10] Portanto, as representações intuitivas devem ser a fonte primeira de toda demonstração e de toda verdade, não havendo motivo para preferir as deduções, pois "a evidência imediata é de longe preferível à verdade demonstrada" (Schopenhauer, 2005, p.121).

10 A posição de Schopenhauer com relação a esse problema da demonstração lembra em certo sentido a de Aristóteles. O pensador grego defendia que "nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa. O conhecimento das premissas imediatas não é demonstrativo. E é evidente que assim deva ser, já que é necessário conhecer as premissas anteriores com base nas quais a demonstração progride e, se o retrocesso finda com as premissas imediatas, têm estas que ser indemonstráveis" (Aristóteles, 2010, p.257).

Ao se dar vantagem ao método dedutivo como fonte da verdade e de toda evidência, essa maneira de pensar acaba por separar o conhecimento de *que* algo é assim do *por que* algo é assim. Uma ciência não deve, para oferecer conhecimento completo e sistemático de sua classe de objetos, separar essas duas indagações fundamentais para Schopenhauer, e é justamente isto que não se vê em Euclides e no seu método tão elogiado e seguido pelos séculos, pois para que

> tudo o que foi demonstrado por Euclides seja realmente assim, tem-se de admitir, ao sermos compelidos pelo princípio de contradição. Entretanto, POR QUE é assim, isso não o sabemos. Quase se tem a sensação desconfortável parecida àquela produzida por um truque. De fato, a maioria das demonstrações de Euclides aproxima-se espantosamente de um truque. (Schopenhauer, 2005, p.123, grifo do autor)

O equívoco do método euclidiano, portanto, não está numa incorreção de suas demonstrações, mas em dar preferência exclusiva à evidência lógica, isto é, à necessidade dos raciocínios demonstrativos. Todavia essa evidência mostra apenas que algo deve ser tomado como verdadeiro através da demonstração, descuidando-se da fonte da verdade; por conseguinte, nenhuma ciência é inteiramente demonstrável logicamente, devendo fundar-se em algo indemonstrável. Adicionalmente, é possível fazer demonstrações lógicas coerentes, mas, de certo modo, falsas. Por isso Schopenhauer é tão severo com relação às demonstrações de Euclides, chamando-as amargamente de truque. Não que elas sejam falsas ou errôneas em si, mas simplesmente por não satisfazerem a exigência de conjugar as duas questões, o "o quê" e o "por quê" de uma classe de objetos. São um truque porque somente aparentam satisfazer aquelas duas exigências.

Com sua reprovação da ciência nos moldes euclidianos, Schopenhauer está criticando, no fundo, o excesso de racionalismo nas ciências, que dá preferência à evidência lógica em detrimento da intuitiva. Achar que uma ciência repousa totalmente em demonstrações, ou seja, evidência lógica, e que este é o método a ser seguido

por todas as ciências particulares, e até a própria filosofia, é o grande engano de filósofos e de cientistas seguidores de Euclides. Assim, conclui o pensador alemão:

> De nossa parte exigimos a remissão de cada fundamentação lógica a uma intuitiva. A matemática euclidiana, ao contrário, empenha-se com grande afinco, em todo lugar, em descartar deliberadamente a evidência intuitiva sempre ao alcance da mão, substituindo-a por uma evidência lógica. (Schopenhauer, 2005, p.122)

Mas se toda ciência deve fundar-se em uma evidência, em uma verdade não demonstrada logicamente, apesar de conhecida intuitivamente, onde encontrar uma fonte que supra todas as ciências com tal conhecimento evidente? As ciências, como conhecimento sistemático, são um fato indiscutível para Schopenhauer, como comprovam os exemplos da própria geometria euclidiana e as ciências da natureza. De que modo será possível, então, fundamentar os juízos das ciências?

Schopenhauer não se esquiva desta indagação e afirma categoricamente, como o mostra a citação dada acima, que toda demonstração científica necessita estar fundada em uma evidência intuitiva, que, por sua vez, não pode ser demonstrada logicamente. A estratégia do filósofo alemão consistirá em utilizar as intuições puras, tempo e espaço, descobertas por Kant, para fundamentar os juízos da matemática, e a intuição empírica para as demais ciências, já que

> A intuição, tanto puramente *a priori*, igual à que funda a matemática, quanto empiricamente *a posteriori*, igual à que funda todas as outras ciências, é a fonte de toda verdade e fundamento de qualquer ciência (com única exceção da lógica, baseada não no conhecimento intuitivo, mas imediato que a razão tem das próprias leis). (Schopenhauer, 2005, p.116, grifos do autor)

Será, portanto, graças às concepções kantianas que Schopenhauer vislumbrará uma saída segura para a sua exigência do conhecimento

científico não poder separar o *que* do *por que* em suas investigações. De fato, segundo Kant as intuições puras, tempo e espaço, são independentes da experiência, não sendo derivadas desta, muito pelo contrário, pois é a experiência que depende destas intuições puras, devendo conformar-se a elas. Assim, tempo e espaço são as intuições que garantirão às matemáticas, entendidas como aritmética e geometria, respectivamente, sua evidência intuitiva, a fonte da sua verdade.

Somente após a filosofia kantiana e a enorme revolução provocada no modo de pensar da humanidade por ela, pode-se para Schopenhauer dar um fundamento verdadeiramente intuitivo para a matemática. Kant, ao separar a parte puramente formal da material de nossas experiências, e tratar essa parte formal como intuição pura, independente de qualquer experiência sensível, forneceu um fundamento seguro para o conhecimento matemático que não dependesse exclusivamente de demonstrações silogísticas. Será por meio deste caminho aberto por Kant que Schopenhauer encontrará uma intuição segura e evidente em si mesma para fundamentar o conhecimento matemático. Assim, a matemática, conhecimento científico, isto é, sistemático, funda-se em última instância em algo que não tem necessidade de demonstrações lógicas, a saber: as intuições puras de espaço e de tempo. A matemática é conhecimento científico, mas não totalmente dedutivo, pois depende de algo não demonstrado por tortuosas cadeias silogísticas de deduções lógicas, ou seja, deriva-se do conhecimento intuitivo, portanto, direto e não discursivo, mas imediato de espaço e tempo como formas puras da intuição. Para Schopenhauer, os ensinamentos de Kant dão a possibilidade de se trabalhar a matemática de maneira diversa da de Euclides, e o filósofo compara jocosamente o procedimento euclidiano como o de "alguém que cortasse as pernas para andar de muletas" (Schopenhauer, 2005, p.122).

Todavia, a intuição que serve de fundamento indemonstrável para a matemática não é suficiente para fundar as ciências empíricas e da natureza. Nestas é a intuição empírica, a experiência, que fornecerá seus conteúdos. Schopenhauer tem aqui de enfrentar um

problema tradicional para as ciências determinadas pela experiência, qual seja, o fato de a intuição empírica não ser inteiramente certa, como as intuições puras o são para a matemática. A estratégia de Schopenhauer para explicar a possibilidade das ciências empíricas consistirá em explicitar comparativamente a certeza certa *a priori* das intuições puras com a certeza relativa das intuições empíricas. Deste modo

> a intuição que funda a matemática possui uma grande vantagem sobre as outras – e, portanto, sobre a empírica –, a saber, o fato de ser *a priori*, logo, independente da experiência, que sempre só pode ser dada de maneira parcial e sucessiva. Tudo naquela intuição se encontra igualmente próximo, podendo-se ao bel-prazer partir do fundamento ou da consequência, o que lhe confere uma inquestionável veracidade, pois nela a consequência é conhecida a partir de seu fundamento, conhecimento este que é o único a possuir necessidade: por exemplo, a igualdade dos lados é conhecida como fundamento da igualdade dos ângulos. Por outro lado, toda intuição empírica, e grande parte da experiência, vai exclusivamente da consequência ao fundamento. Todavia, essa maneira de conhecer não é infalível, posto que a necessidade convém unicamente à consequência, desde um fundamento dado, e não ao conhecimento do fundamento a partir da consequência, já que a mesma consequência pode originar-se de diferentes fundamentos. (Schopenhauer, 2005, p.130-1, grifo do autor)

De acordo com este texto, uma diferença importante entre a intuição empírica e as intuições puras é que estas são inteiramente certas porque se vai do fundamento à sua consequência, segundo a noção de necessidade. Nas intuições empíricas, por seu turno, parte-se da consequência e infere-se o fundamento. Entretanto, este processo de modo algum garante a necessidade do conhecimento, pois somente a passagem do fundamento à consequência é que possui rigorosa necessidade, visto que partir do efeito para chegar à causa pode trazer equívocos, o que remete ao engano do entendimento.

A intuição empírica depende da sensação. Esta é uma afecção sofrida nos órgãos dos sentidos do corpo do sujeito cognoscente, mas ainda não pode ser considerada, por si mesma, como objeto empírico conhecido, ou seja, representação empírica. Para que a sensação se torne objeto é necessária a entrada em cena de outra faculdade de conhecimento, o entendimento. Esta faculdade, através de sua única função, a causalidade, transforma a mera impressão sensorial em efeito de uma causa, e ao relacionar as afecções à sua causa externa, localiza o objeto do conhecimento no espaço e no tempo. Entretanto, todo esse processo realizado pelo entendimento está sujeito a falhas, pois como vimos na passagem do texto de Schopenhauer citada acima, ele procede da consequência ao fundamento, isto é, da sensação dos sentidos, a consequência, infere-se o fundamento, o objeto. E como esse procedimento de ir da consequência ao fundamento pode oferecer falhas, visto a mesma consequência poder possuir diferentes fundamentos, a intuição empírica é igualmente falha. Assim, o objeto colocado pelo entendimento como o fundamento da sensação, pode realmente não sê-lo. Esse é o processo já conhecido referente ao engano do entendimento.

O entendimento, assim como sua única função, conhecimento da causalidade, manifesta-se de duas formas principais. Na primeira, a intuição empírica, o entendimento relaciona pela causalidade uma sensação nos sentidos a um objeto como sua causa; de outra maneira, o entendimento pode relacionar uma representação como causa de outra, ou seja, um objeto produz mudança em outro objeto. Nesta segunda forma do entendimento de manifestar sua causalidade, isto é, apenas entre objetos externos, também pode haver o mesmo engano descrito acima, pois se parte do consequente e se chega ao fundamento, podendo ocorrer que um objeto tenha várias possibilidades para seu fundamento, sua causa, levando, assim, o entendimento novamente a enganar-se. Esse procedimento enganoso inerente ao próprio entendimento é que transforma a intuição empírica em um problema para as ciências empíricas e suas expectativas de conhecimento. Estas, por conseguinte, trazem a possibilidade de engano já no seu interior e desde o nascimento.

Tendo em mente este problema, Schopenhauer tem de encontrar uma maneira que possa trazer uma segurança relativa às ciências empíricas. Este procedimento, ou melhor, este método, para o filósofo germânico, consiste em realizar um procedimento indutivo até que a possibilidade do engano seja descartada, atingindo-se, assim, uma certeza relativa. Esforça-se, desta maneira, em diminuir ao máximo a possibilidade de engano sempre presente na intuição empírica, visto ser esta a fonte da verdade para as ciências empíricas.

Nas ciências que têm os fenômenos do mundo como objeto, o cientista deverá formular suas hipóteses e, aos poucos, por meio de uma série de múltiplas confirmações, conseguir descartar ao máximo a chance do engano. Apesar disto, a possibilidade do engano ainda existirá. Apenas nos experimentos realizados e controlados pelos cientistas pode-se ir do fundamento à consequência, mas estes experimentos controlados decorrem só por meio das hipóteses que os sustentam, ou seja, são baseados em hipóteses que podem, por sua vez, já serem falhas.[11]

Por este caminho, Schopenhauer encontra apenas uma conclusão possível para o conhecimento das ciências que indagam a natureza e que dependem da intuição empírica, qual seja, estas são conhecimento sistemático, portanto, científico, mas jamais alcançarão uma certeza completa, mas apenas relativa. As ciências naturais empíricas não têm um início de uma só vez, como a matemática, e também não possuem um fim de uma só vez. Jamais alcançarão uma certeza total, pois suas investigações derivam de algo que está sempre em mudança, a intuição empírica.

Desta maneira, além do filósofo explicar a fundamentação dos juízos nas ciências a partir da intuição, tanto a pura quanto a empírica, acaba por conjuntamente, de certo modo, clarificar o conteúdo

---

11 Nesses experimentos controlados em laboratório, o cientista parte da suposição de que uma causa sempre produzirá um efeito, e o experimento é montado para corroborar a hipótese, portanto, parte-se do fundamento e almeja chegar-se à consequência. No entanto, todo experimento nas ciências empíricas depende da hipótese, que, por sua vez, é formulada por meio de uma intuição empírica. Logo, a hipótese pode ser falha.

das ciências, já que este sempre se referirá aos "fenômenos do mundo entre si conforme o princípio de razão" (2005, p.134-5). Em vista disso, a ciência terá sempre como matéria de suas investigações o mundo dos fenômenos segundo o princípio de razão em suas diferentes figuras, todavia, nunca alcançando a essência metafísica do mundo. Essa caracterização pode parecer estranha, pois excluiria a matemática, por espaço e tempo não serem fenômenos do mundo, mas condições *a priori* do sujeito cognoscente. No entanto, deve-se levar em conta que o princípio de razão rege cada classe de representações e que o mundo é constituído pelos fenômenos empíricos e por suas condições de possibilidade, que igualmente são representações. A matemática explicaria as relações espaciais e numéricas segundo o princípio de razão do ser que determina espaço e tempo como intuições puras, no qual os fenômenos do mundo se enquadrarão. Logo, o conhecimento matemático poderá ser aplicado aos fenômenos.

Cada ciência, no seu respectivo campo de objetos, deverá seguir o fio condutor do princípio de razão, ou seja, exigir um porquê para os fenômenos investigados. Essa relação determinada pelo princípio de razão é denominada por Schopenhauer como explanação. Toda ciência deve ser uma explanação de sua classe de objeto de acordo com o princípio de razão correspondente, devendo percorrer esse caminho até onde não for mais possível aplicar o princípio de razão. Aqui a ciência encontra um limite intransponível para o pensamento schopenhaueriano, e será a partir daqui que se abrirá um campo para a filosofia, entendida como metafísica, e suas investigações. O filósofo afirma:

> Toda explanação que não remete a uma relação da qual não se pode mais exigir um *por que* se detém numa *qualitas occulta* aceita: é o caso de toda força natural. Nesta se detém, em última instância, qualquer explanação das ciências da natureza, portanto, em algo completamente obscuro; por conseguinte, tem de deixar inexplicável tanto a essência íntima de uma pedra quanto a de um homem, e não pode dar conta da gravidade, da coesão, das qualidades químicas

> etc., que se exteriorizam na pedra, nem do conhecimento e da ação do homem. (Schopenhauer, 2005, p.135, grifos do autor)

Em algum momento a explanação científica, investigação que segue o fio condutor do por que, tem de ser encerrada. Não porque tenha encontrado um ponto definitivo, mas simplesmente devido a não se poder ir mais além seguindo o princípio de razão; logo, não é mais possível de se perguntar por que algo é. Este ponto em que as ciências que indagam os fenômenos não conseguem mais ir além é denominado por Schopenhauer de *qualitas occulta* e exemplificado como força natural, no caso das ciências naturais. Ou seja, as ciências da natureza não poderiam exigir um por que da gravidade, da coesão, do galvanismo, da eletricidade, e das qualidades químicas, já que estas são forças naturais, *qualitas occulta*, o ponto de encerramento de suas investigações. Schopenhauer vai além e afirma que a ciência jamais descobrirá a essência interior de uma pedra ou a de um homem; portanto, deve contentar-se apenas em explanar os acontecimentos externos e superficiais dos fenômenos do mundo como representação, seguindo o fio condutor do princípio de razão. As ciências localizam-se apenas na casca, na superfície dos fenômenos, embora cheguem até às forças naturais mais básicas do mundo como representação.[12]

Aqui se abre um território novo no qual o pensador direcionará para a filosofia a obrigação de investigá-lo, pois "é exatamente aí que a filosofia retoma as rédeas e considera as coisas segundo um modo específico, inteiramente diferente do científico" (Schopenhauer, 2005, p.136). Neste momento o pensamento filosófico deve orientar-se para a coisa-em-si kantiana e abandonar o mundo da representação, dos fenômenos, pois

---

12 No Livro II de *O mundo como vontade e como representação* o autor propõe uma divisão para a investigação científica da natureza. Diz Schopenhauer: "A ciência da natureza é ou descrição de figuras, que denomino MORFOLOGIA, ou explanação de mudanças, que denomino ETIOLOGIA. A primeira considera as formas permanentes; a segunda, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra" (2005, p.152, grifos do autor).

> A FILOSOFIA tem como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, mas tudo lhe é em igual medida estranho e problemático, não apenas as relações entre os fenômenos, mas também eles mesmos, sim, o próprio princípio de razão, ao qual as outras ciências se contentam em remeter todas as coisas. Na filosofia, nada seria ganho com tal remissão, já que cada membro de uma série é tão estranho para ela quanto os demais. (Schopenhauer, 2005, p.136, grifo do autor)

A filosofia tem, então, a partir deste momento a tarefa de considerar a essência do mundo, a coisa-em-si kantiana, e não mais ocupar-se com o fenômeno. Essa consideração pode iniciar-se onde a ciência nos abandona, ou seja, onde o fio condutor do princípio de razão não é mais aplicado. Assim, os campos de investigação científico e filosófico ficam bem definidos para Schopenhauer. A ciência investiga o mundo dos fenômenos segundo o princípio de razão suficiente em suas quatro figuras, não saindo de sua superfície, jamais podendo dar uma resposta totalmente satisfatória para o desejo de saber humano. A ciência é uma maneira funcional e facilitadora do conhecimento, por ser mais fácil conhecer o geral e se orientar por ele do que investigar todos os casos particulares que se apresentam. A filosofia, por seu turno, não se satisfaz unicamente com o conhecimento dos fenômenos do mundo, tanto com as representações intuitivas como com as abstratas, mas quer ir além, pois nela tudo é problemático. Portanto, o mundo fenomênico, o princípio de razão e a coisa-em-si são para ela enigmas a serem desvendados.

3.3. Conhecimento abstrato e as ações humanas

A razão é uma faculdade de conhecimento exclusivamente humana, responsável pelo conhecimento por conceitos, ou seja, pelas representações abstratas. Este modo de conhecer não amplia propriamente dizendo nosso conhecimento, mas apenas muda a sua forma, transformando o que foi conhecido de maneira intuitiva, direta

e imediata em conhecimento mediato e sem intuitividade, e, por conseguinte, indireto. As representações abstratas são derivadas, pois, das intuitivas, sem jamais possuírem as propriedades destas.

Como resultado desta nova maneira de conhecer, o ser humano se destaca do animal, pois passa a ter uma compreensão total e abstrata do mundo que o cerca, enquanto o animal conhece apenas o presente e o imediatamente dado. Portanto, com a razão aparece uma possibilidade de o conhecimento separar-se, de certa forma, das limitações temporais e espaciais a que as representações empíricas estão completamente submetidas, e tornar-se duradouro, dando a oportunidade de o homem poder concretizar suas grandes realizações.

Os principais resultados da posse do conhecimento abstrato para Schopenhauer são a linguagem, a ciência e a ação propriamente humana. A linguagem não passa de um aparelho humano capaz de criar sinais que indicam e comunicam conceitos, ou seja, torna as representações abstratas passíveis de serem ouvidas e compreendidas entre os seres humanos. A ciência é uma forma de saber cuja característica mais marcante é a sistematicidade, em vez de ser somente uma coleção de representações abstratas desconexas. Resta, contudo, tratar das ações enquanto guiadas pela faculdade de conhecimento abstrato, a razão, fator que confere toda a diferença entre o modo de agir do homem e o do animal. Contudo, é de se estranhar, a princípio, que Schopenhauer termine o primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação* com um parágrafo que lida exclusivamente com questões relacionadas ao nosso modo de agir. Os objetos a que o referido livro se dedica são os da experiência e os da ciência, segundo seu próprio subtítulo, portanto, o conhecimento intuitivo, suas formas *a priori*, e os conceitos, não sobrando, aparentemente, espaço neste primeiro livro para as ações humanas, uma vez que estas se referem à ética, tema que será o objeto de investigação do quarto livro. Desta maneira, parece que o primeiro livro deveria preocupar-se somente com as questões epistemológicas que envolvem o mundo como representação e seu conhecimento, e não com questões de ordem ética, pois aqui o fundamento é metafísico e diz respeito à essência do mundo, não ao seu fenômeno.

Afigura-se, assim, ao menos precipitado Schopenhauer terminar o Livro I com considerações referentes às ações humanas, a não ser que o filósofo germânico tenha uma outra intenção ao tratar deste tema neste momento, distanciando-se da forma que será tratada no Livro IV. Com respeito à razão ligada às ações humanas esclarece Schopenhauer:

> em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA. (Schopenhauer, 2005, p.141, grifo do autor)

É possível delimitar, assim, o campo de investigação final do Livro I ao encerrar-se tratando da ação guiada pela razão. Schopenhauer procurará apresentar a razão como condutora da ação humana, mas jamais como fonte do valor moral da ação. A faculdade racional será capaz de dar motivos abstratos, os conceitos, que conduzirão a ação humana, e somente desta perspectiva será investigada a conduta humana. Problema que deve ser respondido, pois todos os animais são guiados por motivos em suas ações, mas o homem é um animal diferente, pois além dos motivos do momento, isto é, objetos empíricos, pode ser também determinado por conceitos abstratos. Desta maneira, o ser humano é guiado em suas ações por dois tipos de motivos, a saber: as representações intuitivas e as abstratas. Ao finalizar, por conseguinte, o primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação* com uma reflexão sobre as ações humanas, Schopenhauer busca compreender apenas como a razão e seu modo de conhecer abstrato podem determinar as ações humanas. Assim, continua-se, a rigor, ainda numa indagação bem diferente das investigações éticas contidas no Livro IV, pois continuamos no mundo da representação.

Ao tratar do entendimento como faculdade intuitiva de conhecimento, Schopenhauer o comparou ao sol e à sua luz própria, que com seu nascimento torna possível a visão das coisas do mundo

(Cf. 2005, p.54). Igualmente, ao referir-se à razão como faculdade abstrata e reflexiva de conhecimento, o filósofo a relaciona à lua que, diferentemente do sol, não é fonte de sua própria luz, mas a possui emprestada, e somente a partir daí a reflete (Cf. 2005, p.81). Ao explicar as ações humanas conduzidas pela razão, Schopenhauer fará uso, novamente, de comparações metafóricas. Diz o pensador:

> A influência destes [conceitos] sobre a nossa existência inteira é tão determinante e significativa que, em certo sentido, pode-se dizer que estamos para os animais, assim como os animais que veem estão para os destituídos de olhos [...]. (Schopenhauer, 2005, p.139)

E na sequência:

> ele [o homem] está para os animais como o navegante, que, com suas cartas marítimas, compasso e quadrante, conhece com precisão a sua rota a cada posição no mar, está para a tripulação leiga que vê somente ondas e céu. (Schopenhauer, 2005, p.140)

Com essas duas comparações metafóricas fica clara a posição de Schopenhauer sobre a real influência e vantagem que a posse da faculdade racional e de seu modo de conhecer abstrato tem sobre a vida do homem se comparada à vida dos outros animais. Na primeira metáfora percebemos que os humanos não são determinados exclusivamente pelos objetos próximos, mas também pelos longínquos, pois, comparativamente, enquanto os animais que não possuem olhos estão presos aos objetos próximos que podem ser apalpados, sem nenhuma possibilidade de perceberem os objetos mais distantes, os que possuem olhos têm um campo perceptível ampliado pela posse da visão, podendo ser movidos tanto pelos objetos próximos, que podem ser pegos, quanto pelos distantes, que são apenas observados. A razão, por conseguinte, faz que o homem seja movido tanto pelo que está próximo quanto pelo distante, pois "o que no espaço é o olho para o conhecimento sensível, corresponde, em certa medida, ao que no tempo é a razão para o conhecimento interior"

(Schopenhauer, 2005, p.139). Com a razão e seu modo de conhecer surge, por conseguinte, a possibilidade de superar as determinações momentâneas.

Ademais, na segunda passagem acima, é feita a comparação entre um navegante que possui conhecimentos e instrumentos específicos para se localizar no mar e, assim, determinar a rota a ser seguida pelo navio, e os tripulantes que não sabem utilizar esses instrumentos específicos, além de nada reconhecerem a não ser mar e céu. Da mesma maneira, o homem que não agir racionalmente deve ser comparado à tripulação, pois esta é inteiramente determinada pela ignorância de sua posição no mar e da rota do navio, pois aquele consegue ter uma compreensão total de sua vida, tanto do passado, do presente, quanto do futuro e, por conseguinte, possui "um diminuto, descolorido e abstrato esquema geométrico que indica seu caminho na vida" (Schopenhauer, 2005, p.140). Ao modo do navegante, a pessoa que age guiada pela razão consegue ter uma visão panorâmica de sua vida e para onde ela caminha, não ficando à deriva. No entanto, há um problema, pois a compreensão da totalidade da vida que a razão oferece traz consigo as características do conhecimento abstrato, ou seja, é apenas um reflexo, uma cópia opaca, um "diminuto, descolorido e abstrato esquema". Com a razão e seu conhecimento da totalidade da vida, surge a possibilidade de uma ação planejada e duradoura segundo princípios abstratos.

Essas duas metáforas para a razão ao conduzir a ação humana leva Schopenhauer a dizer que o homem "ao lado de sua vida *in concreto* sempre leva uma segunda *in abstracto*" (2005, p.140, grifos do autor). Ou seja, o homem em sua vida prática está dilacerado entre dois modos de determiná-la, sobretudo, que estes modos para ele existem simultaneamente. Isto quer dizer que em sua vida *in concreto* o homem é regido pelas "tempestades da realidade efetiva e à influência do presente" (2005, p.140), tendo de vivenciar e sofrê-las, sem poder esquivar-se. Nesta vida o homem é como o animal, dominado pelas representações empíricas. Por outro lado, em sua vida *in abstracto* o homem tem um reflexo calmo e frio daquela vida *in concreto* que tanto o atormentava vigorosamente, e neste âmbito

racional é como se o humano se tornasse um espectador da própria vida, sem ceder aos estímulos do presente, pois, ao possuir uma visão geral do rumo de sua vida, poderá superar a influência vigorosa do presente efêmero por meio dos conceitos dados pela razão.

A consequência que traz essa concepção de Schopenhauer sobre a razão na medida em que determina as ações humanas é que a faculdade de conhecimento abstrato será capaz de separar os homens das atribulações, disputas e necessidades do momento presente, e dar a eles motivos distantes no tempo, que são apenas pensados, como determinantes de suas ações, do mesmo modo que na metáfora dos animais com olhos que, por meio deste órgão, não são limitados exclusivamente sobre o que pode ser tateado. Além disto, a razão é também uma capacidade apaziguadora dos impulsos e dos afetos a que os humanos podem estar submetidos, pois, pela reflexão, sua vida *in concreto* aparece num "esquema geométrico", podendo-se pensar tranquilamente sobre o que afetava violentamente essa vida *in concreto*. Entretanto, tudo isto está muito longe de ser considerado a fonte da virtude e o que há de louvável nas ações, pois a razão pode servir tanto para guiar, planejar, arquitetar e realizar as boas quanto as más ações, podendo oferecer motivos abstratos tanto louváveis quanto repreensíveis. Portanto, é perceptível que, para Schopenhauer, a razão é uma faculdade exclusivamente de conhecimento, e que seu modo de conhecer específico, o abstrato, interfere em como os humanos agem quando os conceitos servem como motivos mais fortes que as representações empíricas ou os afetos e as paixões. Este modo de agir é o racional, guiado exclusivamente por conceito, mas está muito distante de ser virtuoso em si mesmo.

De acordo com o filósofo alemão, o estoicismo consiste no mais vigoroso esforço da humanidade para fazer que a vida seja conduzida unicamente pela razão, e assim, acarretar a superação de todos os infortúnios e sofrimentos que abatem o homem. O estoicismo tentaria realizar a completa separação entre as duas vidas a que o homem está submetido e elevá-lo exclusivamente a uma vida *in abstracto*, onde todas as paixões e infortúnios seriam insignificantes, pois estariam superados pelo conhecimento racional. Portanto, a ética estoica para

o pensador germânico é "mera instrução para uma vida racional, cujo fim e objetivo é a felicidade [...]" (2005, p.142).

Assim, a filosofia estoica procuraria fazer com que o homem agisse apenas determinado pela razão para alcançar a felicidade e superar os sofrimentos do mundo, pois pelo conhecimento racional o ser humano compreenderia que os desejos, as dores, as circunstâncias desfavoráveis e as angústias não devem ser significativas, e devemos superar e abandoná-las por meio do saber. Acrescente-se a isso que, para os estoicos, quando o homem deixa de agir racionalmente se afasta do próprio princípio do mundo, pois como esclarece Malcolm Schofield:

> Estamos programados para viver de modo consistente com a natureza do universo, não só com a humana. Ou, antes, compreendendo o que é viver de modo consistente com a natureza humana, devemos ter em mente que a racionalidade é o atributo que coroa o ser humano, mas como tal, é atributo que compartilhamos com o universo, além de o derivarmos dele. (Schofield, 2006, p.273)

Todavia, para Schopenhauer isto é impossível por dois motivos principais. Primeiro, porque depois de realizadas a revolução kantiana e a separação entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer interpreta a razão apenas como uma faculdade de conhecimento do ser humano, não mais como uma propriedade determinante e inerente ao próprio mundo; um segundo ponto, é que o ser humano seria determinado, no mundo fenomênico, necessariamente por duas formas de conhecer, a intuitiva e a abstrata; todas as suas ações devem ter motivos, como determina o princípio de razão do agir. A ética estoica seria possível caso o homem se determinasse totalmente pela razão, sem nenhuma influência de sentimentos e do momento presente.

A respeito de uma vida guiada por sentimentos, deve-se levar em conta o que o filósofo entende que isto signifique. A concepção de sentimento de Schopenhauer no Livro I é interessante. Sobre essa noção declara o filósofo:

> O conceito que designa a palavra SENTIMENTO possui em realidade um conteúdo meramente NEGATIVO, noutros termos, designa algo presente na consciência que NÃO É CONCEITO, NÃO É CONHECIMENTO ABSTRATO DA RAZÃO. Não importa o que isto seja, sempre cai sob a rubrica do conceito de SENTIMENTO, cuja esfera é extraordinariamente grande e, por conseguinte, abrange as coisas mais heterogêneas que só entendemos como se agrupam quando reconhecemos que coincidem unicamente neste aspecto negativo: NÃO SEREM CONCEITOS ABSTRATOS. (Schopenhauer, 2005, p.100, grifos do autor)

Chama a atenção que o pensador defina sentimento negativamente, isto é, diga o que ele não é. O sentimento é algo simplesmente que não é conceito, portanto, não é conhecimento racional e abstrato. O conhecimento intuitivo, tanto o puro quanto o empírico, pode ser, assim, caracterizado como sentimento, visto não ser representação abstrata. Desta maneira, quando o estoico quer elevar o ser humano, por meio da razão, em relação às atribulações, as paixões, os desejos, a angústia etc., no fundo ele negaria, segundo a definição schopenhaueriana, que o sentimento seja uma forma de conhecimento. No entanto, para o filósofo alemão o sentimento pode ser uma forma de conhecimento, embora não racional; logo, ser guiado pelo sentimento, em alguma medida, também é ser guiado pelo conhecimento.

Há uma margem para o filósofo nascido em Danzig revalorizar o sentimento como fonte de ação para os humanos, pois o conceito de sentimento é extremamente vasto é inclui sob si

> o sentimento religioso, o sentimento de volúpia, o sentimento moral, o sentimento corporal enquanto tato e dor, o sentimento das cores, dos tons e sua harmonia e desarmonia, o sentimento de ódio, repugnância, autossatisfação, honra, vergonha, justo e injusto, o sentimento da verdade, estático, de força e fraqueza, saúde, amizade, amor etc. etc. (Schopenhauer, 2005, p.100)

Portanto, notamos que há sentimentos relacionados tanto a virtudes quanto a vícios. Deste modo, é um equívoco desconsiderar

completamente o sentimento como fonte das ações só por este não ser conhecimento racional, um engano cometido por muitos filósofos. O perímetro do conceito sentimento é tão extenso que comporta os mais variados conhecimentos não racionais. O sábio estoico só poderia estar certo em sua orientação para uma vida plenamente guiada pela razão caso o homem fosse unicamente racional, mas como vimos uma parte substancial do conhecimento humano é intuitivo, portanto, não racional. Embora Schopenhauer admire a tentativa da ética estoica de superar os sofrimentos e agir retamente dirigido pelo saber, julga que "a sabedoria estoica, mesmo depois de exposta, nunca pode ganhar vida" (2005, p.148).

Assim, o plano de Schopenhauer no final de seu primeiro livro não é fundamentar uma ética, mas é apenas explicar as ações dos homens que são conduzidas pela faculdade racional. Se a razão oferece motivos, os conceitos, que influenciam a conduta humana, então devem estar submetidos ao princípio de razão do agir. A questão ética fundamental sobre o agir correta e virtuosamente é algo que se refere à coisa-em-si, ao mundo como vontade, portanto, está excluída neste sentido do mundo como representação. A razão pode conduzir as ações humanas, mas jamais será, por si mesma, a fonte das ações virtuosas, pois não sai do mundo da representação. Na medida em que conduz o homem, a razão pode ser intitulada de prática, já que fornece motivos abstratos para dirigir sua conduta.

É possível inferir após o desenvolvimento precedente que, no Livro I, as ações humanas são regidas pelo princípio de razão do agir, isto é, tudo o que o homem faz é determinado por motivos. Por seu turno, os motivos dependem do conhecimento e como o homem possui duas formas de conhecimento, duas serão as espécies de motivos que o influenciarão, a saber, as representações intuitivas e as abstratas. Se seguirmos os primeiros motivos levaremos uma vida presa ao instante e que pode se tornar atribulada e inconstante, mas com os segundos, surge a possibilidade de superação do presente e da imediaticidade, pois vislumbramos o todo de nossa vida e podemos agir planejadamente segundo regras gerais e abstratas. Neste caso, portanto, os motivos são princípios e leis abstratas que determinam

a conduta do ser humano, de modo que a metáfora do navegante e de seu "esquema diminuto" ganha sentido. Com seus instrumentos o navegante sabe se localizar em mar aberto, determinar a rota do navio e não está totalmente sujeito ao mar volúvel. Igualmente, o homem pode pelo conhecimento amplo de sua vida conseguir-se localizar e superar os infortúnios pela calma trazida pelo conhecimento abstrato, embora nunca possa deixar de vivê-los *in concreto*. Todavia, essa capacidade de agir determinado por princípios e planos abstratos não é, de forma alguma, sinônimo de ação moral e virtuosa, pois é possível usar a racionalidade para planejar agir racional e maldosamente. Logo, quando o ser humano age guiado exclusivamente pelo conhecimento do mundo como representação não adentrou ainda à possibilidade plena da virtude.

4
Considerações finais

Após este longo período percorrido, é possível extrair algumas consequências do que fora apresentado. Se Schopenhauer quer desenvolver o pensamento de Kant, tem de partir necessariamente da distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Desta perspectiva, dois campos de investigação se abrem para a sua filosofia: um referente ao fenômeno, outro à coisa-em-si. O filósofo não aceita a limitação imposta por Kant ao conhecimento da coisa-em-si, como também não concorda plenamente com a explicação kantiana da realidade empírica. Assim, essas duas áreas se mostram férteis para a investigação de sua filosofia.

Com relação à investigação da realidade fenomênica, Schopenhauer se coloca diante de toda uma tradição epistemológica da filosofia moderna ao trabalhar temas como fundamentação, legitimidade e extensão do conhecimento no Livro I de *O mundo como vontade e como representação*. Deste modo, o filósofo natural de Danzig ergue, partindo da revolução kantiana, uma teoria do conhecimento organizada de forma sistemática, na qual um princípio único sustenta todo o restante edifício do conhecimento e da sua possibilidade.

É possível dizer, pelo que fora desenvolvido, que a verdade fundamental do sistema schopenhaueriano de conhecimento é a relação

inexorável entre sujeito e objeto, e tudo o que o filósofo desenvolve a respeito das possibilidades do conhecimento fenomênico depende deste princípio básico. Fundamento este que leva o pensador a conceber, primeiramente, a total relatividade do mundo fenomênico, aquilo que aparece para ser conhecido, uma vez que o objeto conhecido só existe para o sujeito do conhecimento, e este para aquele. Em decorrência disso, Schopenhauer trata a bipartição do pensamento antigo, principalmente platônica, entre essência e aparência por meio de uma linguagem kantiana, o que provoca a interpretação do fenômeno como mera aparência e da coisa-em-si como essência. Logo, o mundo fenomênico, da representação, do sujeito e do objeto do conhecimento, é uma aparência, uma ilusão, pois seus termos são condicionados um pelo outro, não possuindo existência autônoma. Já a essência, que para Schopenhauer é a vontade, está livre deste condicionamento com relação ao sujeito e ao objeto.

Derivada daquele primeiro princípio, uma segunda noção básica para a teoria do conhecimento schopenhaueriana é a determinação de que todo objeto do conhecimento é regido pelo princípio de razão suficiente. O pensador alemão mostra ainda, que o referido princípio tem quatro figuras principais que devem ordenar todos os objetos conhecidos pelo sujeito, e que, ademais, não se pode confundir as figuras do princípio de razão e seus respectivos objetos.

Decorrente das duas verdades anteriores tem-se a distinção entre representações intuitivas e abstratas, os objetos a serem conhecidos pelo sujeito, e a exigência de uma faculdade de conhecimento para cada representação, pois o objeto só existe para o sujeito. As primeiras dizem respeito às condições de possibilidades da experiência e à própria experiência, enquanto as segundas referem-se aos conceitos. Desta divisão surgem os modos de conhecimentos intuitivo e abstrato, investigados pelo pensador no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação*.

Assim, todo o Livro I, se for lido como exposição da teoria do conhecimento de Schopenhauer e metodicamente separado do restante da obra, será determinado por essas três noções básicas. E é através do desdobramento desses elementos que o autor consegue

explicar o que entende por realidade fenomênica e a possibilidade de se conhecê-la por meio de faculdades cognitivas. Além disto, os limites de alcance das faculdades e seus respectivos objetos estarão, igualmente, de acordo com esses três princípios.

É possível afirmar, ainda, que se o objeto existe somente para o sujeito, o primeiro princípio da teoria do conhecimento do filósofo, com a diferenciação entre representações surge uma modificação no sujeito do conhecimento, denominada de faculdade de conhecer, responsável por cada objeto, ou cada classe de representação. As representações intuitivas, por sua vez, se dividem em puras e empíricas, e suas faculdades próprias são sensibilidade pura e entendimento, respectivamente; já as representações abstratas têm por faculdade cognitiva a razão. Contudo, de acordo com o segundo princípio, todas as representações devem ser regidas pelo princípio de razão em alguma de suas figuras, o que torna as representações ordenadas segundo sua classe própria.

Assim, tem-se a divisão do conhecimento em intuitivo e em abstrato. O conhecimento intuitivo relaciona-se somente com as representações intuitivas puras e com as empíricas. As representações intuitivas puras são as condições de possibilidade da experiência, espaço e tempo, logo, não são abstraídas da experiência, são formas *a priori* da própria sensibilidade. Schopenhauer neste ponto segue retamente Kant; todavia, essas representações são determinadas pelo princípio de razão, que no espaço é a determinação da posição, e no tempo, sucessão. O conhecimento proporcionado por estas formas puras, sem conteúdo empírico algum, é intuitivo porque é direto, logo, não derivado, nem mediato. As certezas de que, no espaço as posições se determinam reciprocamente, e de que no tempo seus instantes são sucessivos, são reconhecidas imediatamente, sem que seja necessária experiência, pelo contrário, é a experiência que se molda por estas formas puras e suas leis regidas pelo princípio de razão. O conhecimento de tempo e espaço como formas *a priori* é, então, intuitivo, mas restringindo-se meramente à forma e não ao conteúdo da experiência.

Além das intuições puras, o conhecimento intuitivo também se compõe das representações intuitivas empíricas. Novamente faz-se

valer a primeira verdade da teoria do conhecimento de Schopenhauer, isto é, o objeto só existe para o sujeito. Neste caso o objeto é a representação empírica, a que corresponderá o entendimento como faculdade própria do sujeito. Aqui também o princípio de razão deve conduzir, mas agora como lei de causalidade. Esse conhecimento é intuitivo porque o entendimento aplica a lei de causalidade imediatamente às impressões sensoriais, colocando um objeto num espaço e tempo determinados como causa das mudanças nos órgãos dos sentidos. Assim, o entendimento cria a experiência diretamente ao relacionar um efeito, a sensação, a uma causa, o objeto externo. Modo esse de conhecimento que não é mediato, discursivo e nem reflexivo, pois o entendimento não realiza vários atos cognitivos intermediários para chegar à intuição empírica, mas aplica a lei de causa e efeito imediatamente às impressões. Logo, o conhecimento intuitivo do entendimento está ligado à realidade empírica, não alcançando nenhum objeto transcendente.

Ao conhecimento abstrato liga-se exclusivamente a razão. Neste caso, os objetos do conhecimento são as representações abstratas, os conceitos, e ao sujeito que as conhece a faculdade própria é a razão. Também aqui o princípio de razão deve governar, determinando que toda representação abstrata deriva-se de outra representação, consequentemente, tal modo de conhecer sempre será mediato, discursivo, indireto, pois uma representação abstrata procede sempre de outra, que pode ser abstrata, mas não ao infinito, uma vez que deve encerrar-se em uma intuitiva. Por conseguinte, o conhecimento por conceitos nunca será direto, independente, imediato como o intuitivo. Além disso, o conhecimento abstrato por ser derivado do intuitivo e apenas lhe conferir outra forma não proporcionará nenhum conhecimento transcendente.

Com esta caracterização sistemática dos modos de conhecer, das representações e de suas faculdades próprias, podemos afirmar que Schopenhauer oferece uma explicação própria para a realidade fenomênica, pois ela se torna compreensível na medida em que se enquadra nas bases de sua teoria do conhecimento. Quando se trata do mundo como representação, seus aspectos são compreendidos

pelos dois modos de conhecimento: o intuitivo ou o abstrato, por meios das faculdades de conhecimento intituladas de sensibilidade, entendimento e razão, através de seus respectivos objetos, as representações intuitivas puras, empíricas e as abstratas, dirigidas pelo princípio de razão em uma de suas quatro figuras. No mundo da representação, empírica ou abstrata, tudo deve se resolver a partir destes fatores.

Ademais, podemos inferir que Schopenhauer atribui sentidos claros para as faculdades do entendimento e da razão. Uma das críticas que Schopenhauer faz a seus predecessores é que não definiram com clareza e firmeza estas faculdades. Com relação ao entendimento o alvo é Kant, no qual o filósofo acredita ter encontrado uma contradição na sua concepção desta capacidade cognitiva. Portanto, a concepção schopenhaueriana de entendimento procura solucionar o equívoco kantiano, qual seja, a negligência deste ao explicar a intuição empírica. Assim, Schopenhauer formula sua noção de entendimento como aplicação da lei de causalidade, sua única função, e que tem como finalidade explicar como se dá a intuição empírica, o que leva o filósofo a identificá-lo como a faculdade responsável pela compreensão da realidade empírica.

Por outro lado, a explanação de Schopenhauer para a razão visa resolver a falta de unidade dada pela tradição filosófica a esta faculdade. Para o filósofo, todos sempre reconheceram perfeitamente os resultados observáveis da razão, entretanto, ninguém havia dado uma definição única que englobasse todos esses resultados. Acrescente-se a isso que, segundo o autor alemão, a razão é a faculdade de formação dos conceitos e tudo o que ela pode fazer é conhecer por conceitos. Sua maneira de conhecer é responsável por produzir a ciência, conhecimento abstrato organizado sistematicamente e que acaba por ser exclusivamente uma facilitação para o conhecimento e a vida humanos.

E, adicionalmente, as representações são capazes, no mundo fenomênico, de influenciar a conduta dos seres humanos oferecendo motivos para as suas ações. No mundo como representação tudo deve estar submetido ao princípio de razão, inclusive a conduta humana,

que neste campo da investigação filosófica é guiada necessariamente por motivos. Os motivos são os objetos dados pelo conhecimento para guiar o agir do sujeito, e que no caso dos humanos podem ser empíricos, representações do entendimento, e abstratos, representações da razão. Assim, a razão proporciona a capacidade dos seres humanos de agirem determinados por leis, princípios e regras abstratas, que retiram o ser humano das determinações meramente imediatas do instante. Logo, o ser humano, quando tem uma compreensão global do mundo ou da vida, pode planejar sua ação racionalmente em acordo com este conhecimento abstrato. Todavia, isto está longe de transformar a razão no princípio ético por excelência, pois a capacidade de estabelecer princípios firmes serve tanto para praticar boas ações, quanto más.

Finalmente, é possível perceber que a teoria do conhecimento de Schopenhauer é sistemática e geral. É sistemática, porque, ao modo da ciência, tem um princípio primeiro de onde se derivam outros mais específicos e que garantem, no mundo da representação, uma compreensão plena de seus fenômenos. E geral, pois explica não só os fenômenos e suas relações, mas também a própria possibilidade do sujeito de conhecê-los.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v.III. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad., textos adicionais e notas: Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2012.

______. *Órganon: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas*. Trad., textos adicionais e notas: Edson Bini. 2.ed. Bauru: Edipro, 2010.

BARBOZA, J. *Schopenhauer:* a decifração do enigma do mundo. São Paulo: Moderna, 1997.

______. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/FFLH/USP, 2001.

______. *Infinitude subjetiva e estética:* natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Unesp, 2005.

BOSSERT, A. *Introdução a Schopenhauer*. Trad. Regina Schöpke, Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

CACCIOLA, M. L. M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

CARDOSO, R. C. *A idéia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

DEBONA, V. *Schopenhauer e as formas da razão:* o teórico, o prático e o místico. São Paulo: Annblume, 2010.

GUYER, P. Schopenhauer, Kant, and the methods of philosophy. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999. p.93-137.

HAMLYN, D. Schopenhauer and knowledge. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999, p.44-62.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rhoden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores.)

______. *Tratado da natureza humana*. Trad. Debora Danowsski. 2. ed. rev. amp. São Paulo: Unesp, 2009.

JANAWAY, C. *Schopenhauer*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores.)

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEFRANC, J. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. v.XIX. São Paulo: Abril Cultural, 1974m, p.61-74. (Coleção Os Pensadores.)

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad., apresentação e notas Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Selo Martins.)

MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

MONTEIRO, F. J. S. *10 Lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PERNIN, M.-J. *Schopenhauer:* Decifrando o enigma do mundo. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer:* una filosofía de la tragédia. Trad. Gemma Muñoz e Alonso Lopes. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

RUSSEL, B. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. vol.III. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHUAER, A. *El mundo como voluntad y representación; de la cuádruple raiz del principio de razón suficiente*. Trad. y notas de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 2010.

______. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad., introd. y nota de Pilar Lópes de Santa Maria. 3.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

______. *O mundo como vontade e como representação*. Trad., apres., notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

______. *Sobre a filosofia e seu método*. Org. e trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

______. *Sobre a filosofia universitária*. Trad., apres. e notas Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola, Marcio Suzuki. 2.ed. São Paulo: Marins Fontes, 2001.

______. *Sobre a visão e as cores*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

______. *Sobre la libertad de la voluntad*. Ed. Ángel Gabilondo. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

______. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

______. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

______. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.

SCHOFIELD, M. Ética estoica. In: INWOOD, B. (Org.). *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p.259-84.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

STRATHERN, P. *Schopenhauer em 90 minutos*. Trad. Maria Helena Geordane. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultura Brasileira, 1945.

WHITE, F. C. The fourfold root. In: JANAWAY, C. (Org.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999, p.63-92.

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm
Mancha: 23 x 40 paicas
Tipologia: Horley Old Style 10,5/14
Papel: Offset 75 g/m^2 (miolo)
Cartão Supremo 250 g/m^2 (capa)
1ª edição: 2015

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Capa
Megaart Design

Edição de texto
Luís Brasilino (Copidesque)
Olivia Frade Zambone (Revisão)

Editoração eletrônica
Sergio Gzeschnik (Diagramação)

Assistência editorial
Alberto Bononi